

شرح تنقيح

قيل في المحسن شيخ الاسلام تقي الدين السبكي بعد ابن السمين

يا دهر بع رتب المعالي بعده بيع الهوان ربحت ام لم تربح
قدم واخر من اردت من الورى مات الذي قد كنت منه تستحي

من كتب العبد الفقير الى الله الصمد
شريف باشا زاده محمد اسعد
عفي عنهما

من كتب الفقير محمد بن مصطفى كوعه
غفر لهما

تعبير تنقيح لمولانا ابن كمال باشا
المسمى باحمد مفتي الانام
في وقت سلطان
سليم الاول

379

رب يسر ولا تعسر رب تمم بالخير



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا بافاضة انوار التوفيق • الى تحقيق حقايق
الكتاب وارشدنا باثارة الطريق • الى كشف اسرار القياس •
ووجه الاقتباس • من مشكوة الاثر فاجتمع آرائنا على تنقيح مناط
الاباحة والكراهة والحرام • واحكام الاحكام والتلويح بمأخذ
الوجوب والندب للانام • لتوضيح مناهج قواعد دين الاسلام •
والصلوة على رسوله المصطفى • وصفيه المصفى المستصفى محمد
الذى قوله تعديل ميزان الحجة والبرهان • وفعله تقديم لتحصيل
العدل والاحسان • وعلى آله الابرار • وصحبه الاخيار • الناقلين
للاثار والاخبار • وبعد فلا يخفى على ذوى البصائر السليمة •
والاذهان المستقيمة • ان كتاب التنقيح لبدر سماء العرفان
صدر الشريعة • وهو للوصول الى الاصول اقوى الذريعة • مع صغر
حجمه كتاب جليل الشان • جلى البرهان • بحر محيط بغرر درر الحقايق •
كنز مغنى اودع فيه نقود الدقايق • الفاظه معادن جواهر المطالب
الشريفة • وحروفه اكمام ازاهير النكات اللطيفة • بل شعر في كل
لفظ منه روض من المنى • وفى كل سطر منه عقد من الدرر • فشرحته اثناء
الاشتغال بمحاورة الطلاب • وحل كتب اخرجت الكتاب • شرحا





يحتوى على تحرير قواعده • وتحرير معاقده • ويفصل ابواب كنوزه •
ويزيل صعاب رموزه • ويجلى الفاظه ومعانيه • ويلخص مقاصده
ومبانيه • فصدعت بصريح الحق حيث يجمح فيه الشارح • و
اصلحت مواضع طعن جرح فيه الجارح • واشرت الى ما وقع فيه
للمصنف من السهو والتساهل • وما عرض له فى شرحه من الخطاء
للغفلة او التغافل • واودعت فرايد ملتقطة من كتب العلماء
الاقدمين • وفوايد منتخبة من تصانيف الفضلاء المتاخرين • و
لطايف ابحاث سمح بها جوار نظرى • وغرايب اسرار بدعتها قوة
فكرى • من مخدرات حقايق من بدايع الزمان • وابكار افكار لم يطمثها
قبله انس ولا جان • مجتنبا عن التطويل الممل • والايجاز المخل مراعيا
شرايط الاقتصاد • متجافيا عن التعسف والعناد • سائلا من
الله الوهاب • الهام الحق والصواب • ثم جعلته تحفة لحضرة السلطان
الاعظم • وخدمة لسدة الخاقان الافخم • مالك رقاب الامم
خليفة الرحمن • صاحب الزمان • مظهر اسرار ان الله يامر بالعدل
والاحسان • مظهر انوار السلطان ظل الله فى الارض • المجاهد فى سبيل
الله باقامة السنة والفرض • حامى بلاد اهل الايمان • ماحى
اثار الكفر والطغيان • الذى كسى روض الجهاد ومن حوض حسامه

فاحفظ بنان النفس وبعد ما اصغى فؤاد جبيل بنى اصفر في مرآة سيفه
الصيقل والموت الاحمر وهو السلطان الغازى ابو الفتوح سلطان
سليمان شاه بن سلطان سليم خان بن سلطان بايزيد خان بن
سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان بن سلطان محمد خان بن
سلطان بايزيد خان بن سلطان مراد خان بن سلطان ارخان بن
سلطان عثمان ابد الله لواء خلافته معقودا بالسعود وربط
اطناب خيام دولته باوتاد الخلود وهذا دعاء اهل الاسلام
قاطبة في القيام والقعود والركوع والسجود والآن اوان
الشروع في المقصود والاستمداد من مفيض الخير والجود فنقول
من الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق اصول الفقه اى هذا
اصول الفقه لما اراد تعريفها باعتبار المعنى الاضافى احتاج الى تعريف
المضاف والمضاف اليه فقال الاصل يعنى في اللغة ما يبتنى عليه غيره
حسيا كان كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على
الدليل وتعريفه كما وقع في المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف
بالعام اذا كان لفظيا صحيح الا انه قبيح ولكن ذلك وجها للعدول و
الترجيح لصدقه على الفاعل والصورة والغائية ولم يقل والغاية
لان الحاجة الى تصورها لا الى نفسها بخلاف الفاعل والصورة والشرط

وجوديا



وجوديا كان او عدميا دون المحدود لان واحدا منها لا يسمى اصلا
والفقه يعنى في الاصطلاح معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك
الجزئيات والاكتساب عن دليل غير معتبر في مفهومها ولا يفهم عند اطلاقها
واعتباره لا يكتسب المقام لما تستقف عليه باذن العلام ما لها
وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح والمندوب
والمكروه كراهة تنزيه وبالثانى ما فيه كلفة فيشمل الواجب
والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام ولا يحتاج
الى اعتبار قيد زايد فيه بخلاف ما اذا فسرا بما ينتفع به النفس و
تتضرر به فانه حينئذ لا بد من تقدير قوله في الآخرة ومع ذلك لا ينتظم
المباح اذ المفهوم من النفع والضرر الآخر وتبين الجزاء بالخير والجزاء
بالشر وتاويل الضرر بعدم الثواب ادراجا للمباح في الثانى لا يخلو
عن تعسف وكذا تاويل النفع بعدم العقاب ادراجا في الاول
لا يخلو عنه وكذا اذا فسرا بما يجوز لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام
كالحرام والمكروه كراهة تحريم خارجا عن التعريف وتاويل الجواز
بالامكان العام الشامل للواجب تعسف ظاهر ويزاد عملا لاخراج
الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات
وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات في الدين لينطبق

زو آخر
زو آخر
زو آخر
زو آخر
زو آخر

التعريف على الفقه المصطلح وابو حنيفة لم يزدهما لانه اراد بالفقه ما
يشمل الاعتقاديات والوجدانيات وقسم العمليات وقبل العلم بالاحكام
الشرعية سيأتي تعريف الحكم والشرعي وبالاول خرج التصورات
الا تصور الحكم فان خروجه بقوله من ادلتها وبالثاني خرج العلم بالاحكام
العقلية والحسية والوضعية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة
والفاعل مرفوع العملية خرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان
الاجماع حجة من ادلتها خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه من قول المفتي لا
من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه ليس من الفقه ولذلك زاد
الامام في المحصول التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم
بالوجوب وعدمه للمقتضي والنافي وزاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال
ولا حاجة اليه لان المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله منها بطريق
الاستدلال والحمل على المتبادر واجب في التعريف الحكم اسناد امر الى
اخر واما الحكم المصطلح الآتي تفسيره فلا يناسب المقام والشرعي ما لا
يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام العقلية ما لا يدرك لولا
الخطاب في المتبع عليه فيدخل في حد الحكم الشرعي حسن
كل عمل وقبحه عند نفاته لكونهما عقليين لا في حد الفقه لعدم صدق العملية
عليهما والحكم الشرعي هذا المتبادر وفق التعارف بين الاصوليين

ومن وهم

ومن وهم ان المعرف الحكم المذكور في تعريف الفقه فقد وهم خطاب الشرع
خرج بالاضافة اليه تع خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين
بطل معنى الجمع في الموضعين بتوعي التعريف فدخل في الحد الخواص و
خرج ما لا تعلق له بذلك الجنس من الخطاب بالاقتضاء اي
الطلب جازما كان او غير جازم فعلا كان المطلوب او تركا
فيشمل ما عدا الاباحة وزيد لادخالها او التخيير واعلم ان الخطاب
المتعلق بافعال العباد على نوعين خطاب من جهة التكليف اثباتا
او رفعا وخطاب لا من جهته كالخطاب ارشادا او تعجيزا او
نحوهما والثاني ليس من جنس الحكم الشرعي وللاحتراز عنه قالوا
المتعلق بافعال المكلفين ولم يقولوا بافعال العباد ثم ان الاول
على نوعين انشائي واخباري كالتكاليف الماضية التي اخبر عنها
في القرآن لا على وجه التقرير وهذا الثاني ايضا ليس بحكم شرعي
لا انشاء وللاحتراز عنه زيد اقتضاء او تخييرا او زاد البعض او الوضع
ادخالا للحكم بالسببية والشرطية والمانعية ومن لم يزده انكر كون
الخطاب الوضعي حكما او اراد بالاقتضاء والتخيير ما يعم الضمني
وما من خطاب وضعي الا وفيه نوع من الاقتضاء او التخيير وتغايرهما
مفهوما لا يقدح في تحقق معنى التضمن والصبي مكلف في الجملة

جواب عن النقض للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي
من الاحكام الشرعية كجواز بيعه وصحة ايمانه وندب صلوته وحاصل
الجواب منع صدق الحد عليه فان الخطاب التكليفي على ما اشير
اليه فيما تقدم على قسمين ايجابي وغير ايجابي والمرفوع عن الصبي انما هو
القسم الاول فافعاله من جملة افعال المكلفين والمراد من الفعل
ما يعم فعل القلب فلا يخرج به الحكم المتعلق بالتصديق عن الحد ومن العملية
ان المراد من العملية المذكورة في حد الفقه ما يختص بالجوارح فلا يغني عنها
اعتبار التعلق بالفعل العام في مفهوم الشرعي ومن الاحكام المذكورة
فيه ما يشمل الاجتهادية قياسية كانت او غيرها والفقيه المجتهد قيد به
احترازا عن الفقيه بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست
بشرط فيه من له معرفة الاحكام التي ظهرت بنزول الوحي بها لم يقل ظهر
نزول الوحي بها لانه شامل للاحكام القياسية ولا وجه له على ما ستقف
عليه ولم ينسخ لابد منه لان معرفة الاحكام المنسوخة ليست بلازمة
للفقيه او انعقاد الاجماع عليها عطف على نزول الوحي بها وانما لم يقل
والتي انعقد الاجماع عليها لان المفهوم ح ان يكون نزول الوحي بها مظهرا
لها دون انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا الفرق من ادلتها مع ملكة
الاستنباط الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام

المذكورة



المذكورة في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد واما بعض مطلق واما
بعض معين بنفسه واما بعض معين بالنسبة الى الكل كالنصف و
الاكثر والكل باطل اما الاول فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في وقت
من اوقات الحاجة الى الفقه ولا ضابط لجميع احكامها فيلزم ان لا
يوجد فقيه واما الثاني فلان بعض من لا خلاف في فقاهته قال
لا ادري في بعض المسائل واما الثالث فلانه يلزم ح ان يكون العالم
بمسئلة او بمسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما الرابع فلعدم
الدلالة عليه واما الخامس فلان الكل مجهول الكمية تحقيقا وتخمينا
وجهالتها تستلزم جهالة كمية الكسور المضاف اليه لان منشأه عدم
الفرق بين العالم بالفقه والفقيه بمعنى المجتهد واعلم ان الفقه المعتبر في
المجتهد يختلف باختلاف الاوقات فالمعتبر في كل وقت معرفة جميع
ما قد ظهر من الاحكام في ذلك الوقت بنزول الوحي به او انعقاد الاجماع
عليه بشرط كونها مقرونة بملكة استنباط الاحكام الفرعية المحتاجة
الى الاجتهاد من ادلتها فلا يرد جهل علم المسائل الاجتهادية الا في زمن الرسول
عليه السلام لعدم الاجماع ح لا المسائل الاجتهادية قياسية كانت
او غير قياسية وانما شرط ملكة استنباطها دون علمها لانه ثمرة الفقاهة
والمراد من صحة الاستنباط هو ان يكون مقرونا بشرائطه واما جواب

ابن الحاجب عن السؤال المذكور بان المراد الاول ولكن معنى العلم
بالاحكام التهيئ لذلك فرد وبان البعيد منه حاصل لغير الفقيه والتهيئ
غير محدود ثم وجه ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم يحتاج اليه وارادته
من لفظ العلم غير بعيد لا لان الخطاء يقع في الاجتهاد ولانه لا يناسب العلم المعتبر
في الفقه ولا لان في الاحكام ما لا مساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا لم يكن
ثابتا بالمفسر او بالاجماع القطعي يكون فيه مساغ للاجتهاد دل على ذلك
حديث معاذ رض بل لان ابا حنيفة مع كونه علم الفقه وعالم الاجتهاد
لم يبلغ ذلك الحد دل عليه قوله لا ادري ما الدهر بقي ههنا شيء وهو
ان موجب التعريف المذكور ان لا يكون الغافل عن بعض ما ظهر
بنزول الوحي من الاحكام فقيها ولا وجه له لما فيه من القدح في فقاهة
كثير من الصحابة رض والتابعين والعلم يطلق على الظن جواب دخل تقريره
ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم عليه واما الجواب بان الفقه مقطوع
به فليس بصواب لا لان معظمه ما يحصل بالقياس لان المختار المؤيد انه
ليس من الفقه بل ثمرته بل لان ما يعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون
ظنيا وقد يجاب بان ثبوت الحكم قطعي في طريقه لا يقال هذا انما ينبني
على اصل المصوبة لان ذلك على تقدير ان يكون يراد بالحكم ما عند الله تع
واما اذا اريد به الحكم الشرعي المعتبر بالا يدرك الا بالشرع لا المعتبر





بخطاب الله تع فلا مانع عن تمشية الجواب المذكور على اصل المخطئة ايضا
والفقهاء اطلقوه اي اطلقوا الحكم على ما ثبت بالخطاب مجازا بطريق
اطلاق اسم الشيء على الاثر الثابت به ثم انقلب حقيقة بغلبة الاستعمال
والقياس مظهر للخطاب يعني ان ما يستند الى القياس من الاحكام
ثبوته بخطاب الله تع والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض به
تعريف الفقهاء للحكم وانما قال مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا يندفع به
وهم الانتقاض واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع هذه
الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم بنفسه وتوقف
الاخير على السند لا ينافي ذلك والقياس المتفرع عليها نبه بهذا التوصيف
على ان تفرعه على واحد من الاصول السابقة لا ينافي اصالته بالنسبة الى
الفقه اذ العلة فيه مستنبطة في مواردها فالحكم الثابت به ثابت في
الحقيقة بواحد منها فهو مظهر لا مثبت اما المستنبط من الكتاب
فكقياس انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين على انتقاضه
بالخارج منها الثابت بقوله تع او جاء احد منكم من الغائط واما حرمة
اللواطة فثابتة بالكتاب لانها من شرائع من قبلنا وقد قصت
من غير نكير واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة الربوا في الجص على
حرمة الربوا في الحنطة الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة الحديث

واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة وطئ المزنية على حرمة وطئ ام امته
التي وطئها الثابت بالاجماع لا بالنص لانه ورد في امهات النساء
بلا شرط الوطئ ولما فرغ عن تعريف اصول الفقه باعتبار معناه
التركيبي شرع فيه باعتبار معناه اللقبي فقال وعلم اصول الفقه انما
زاد لفظ العلم اذ لم يعلم ان الملقب به علم بمعنى الادراك العلم بالقواعد
اي القضايا الكلية الاجمالية التي يتوصل بها اليه خرج بهذا القيد علم
الخلاف لان التوصل القريب بقواعده الى محافظة الحكم المستنبط
او مدافعته لا الى استنباطه وايضا سببيتها بالذات انما هي بالقياس
لا واحد منها فلا حاجة للاحتراز عن المبادي اللغوية والكلامية بقوله توصلا
قريبا لان المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما هو القريب ومن
حرف الباء السببية بالذات والمراد من القضايا المذكورة ما يكون
كبرى الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه كقولنا في اثبات
حكم لانه حكم دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس
الصحيح فهو ثابت والملازمات الكلية في الدليل الاستثنائي كقولنا لانه
كلما دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن
القياس الصحيح دل على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون هذه الكلية بعينها
مذكورة في اصول الفقه بل يكون مندرجة في كلية هي مذكورة فيها كقولنا

كلما



كلما دل القياس على الوجوب في صورة يثبت الوجوب فيها فان هذه
الكلية مندرجة تحت الكلية القائلة كلما دل القياس على ثبوت حكم
هذا شانه يثبت ذلك الحكم والوجوب من جزئيات ذلك فكانه
قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل
القياس على الجواز يثبت الجواز فالكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل
يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمين بقي ههنا شئ وهو
ان للفقهاء قضايا كلية يستدلون بها على مسائل الفقه وليست
معدودة من اصول الفقه كالتي ذكرها صاحب الهداية في باب
السلم بقوله الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول قول صاحبه
بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد فالقول
لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة وليس في البيان
السابق ما يخرج به مثل هذه الكلية واعلم ان الحكم انما يثبت بدليل
شرعي اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها باذن الله تع
ولا يكون منسوخا ولا معارضا براجح او مساو ولا مخالفا للاجماع
فالقضية التي تجعل كبرى او ملازمة انما يصدق كلية اذا اشتملت
على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يتضمن العلم
بالقضية الكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فالمباحث

المذكورة ايضا من مسائل اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل المذكور تخصيص
بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما توصله اليه
بالاستفتاء والتقليد و بما ليس من ادلة الاحكام الفقهية ولهذا لم يذكر
مباحثهما في كتبنا ومن اورده في كتب الاصول فقد صرح بانه من
جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة تعميم التوصل للمقلد بمعرفة الفقه
الى مسائله وتوسيع دايرة الاصول حتى يشتمل كبرى دليل المقلد ايضا
هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول
فالقضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف نوع الحكم وان اى
نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية في الحكم لكون
هذا الشئ علة لذلك وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس به واما المباحث
المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك
فما يندرج في كلية تلك القضية لان الاحكام تختلف باختلاف افعال
المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس وكذا المباحث
المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض
التي تعرض على الاهلية لكونها سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك
القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبوجود
العوارض وعدمها فتركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق

الاقترانا



شانه صح

الاقترانا هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا
وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه وليس فيه من العوارض
ما يمنع ثبوت هذا الحكم وقد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه
هذا هو الصغرى واما الكبرى فقولنا فكل حكم موصوف بالصفات
المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف بالصفات المذكورة فهو ثابت
وهذه القضية الكلية من مسائل اصول الفقه وبطريق الاستثنائي
هكذا كلما وجد قياس موصوف ببعض الصفات دال على حكم موصوف
ببعض الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم
ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية المذكورة التي
هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه وهذا معنى التوصل القريب
المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل
على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا
يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن احوال الادلة الشرعية
والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية
ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ذلك بعضها متعلقة بالادلة

الام

وبعضها بالاحكام فموضوع هذا العلم الادلة من حيث اثباتها للاحكام
والاحكام من حيث ثبوتها بها وجميع محمولات مسائله هو الاثبات

والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة
المذكورة وما يتعلق بها تفريع على ما تقدم اي اذا كان علم الفقه معرفة
الاحكام عن الادلة وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى تلك المعرفة يجب ان يبحث في علم الاصول عن احوال تلك الادلة
والاحكام ومتعلقاتهما والمراد منه الادلة المختلف فيها كالاستحسان
وادلة المقلد والمستفتي وماله مدخل في كون الادلة الاربعة مثبتة
للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان الاعراض الذاتية للادلة
ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة للاحكام و
هذا القسم يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما
ليس مبحوثا عنه لكن لها مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونها عامة او
مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا
لموضوع تلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها كقولنا
النكرة في موضع النفي عامة والثالث ما ليس كذلك ولا يبحث عنه في
هذا العلم ويلحق به اي بالبحث المذكور البحث عن احوال الاحكام التكليفية
للتمهد وما يتعلق بها وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه وانما قال و
يلحق به مع ان الاحكام ايضا داخلة في موضوع هذا العلم في المختار على ما
نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها لقلتها واصالة الادلة ان





يذكر بعد مباحث الادلة التي هي معظم مباحث العلم والاعراض الذاتية
للحكم ايضا ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا
بالادلة المذكورة وهذا القسم يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل
هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في عروض ما يبحث
عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه وهذا القسم يقع
اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا
كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الثابت الواحد ونحو العقوبة
لا تثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة والثالث ما لا يكون كذلك
فلا يبحث عنه في هذا العلم واعلم ان معنى ثبوت الحكم بالدليل قطعيا
كان او ظنيا ثبوت العلم بالاول بالعلم بالثاني لا ثبوت نفس
الاول بالثاني وذلك المعنى لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وهذا ظ
عند من له ادنى تميز فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا الكتاب
اي مقاصده على قسمين وما تقدم من المباحث خارج عنهما مع دخوله
في الكتاب لعدم كونه من المقاصد القسم الاول في الادلة الشرعية
وهو اربعة اركان الركن الاول في الكتاب وهو القرآن ولم يقل
وهو القرآن لان المتبادر منه هو مجموع المنقول والمعرف انما هو الكتاب
الذي احد الادلة وهو اسم للمشترك بين الكل وكل بعض هو دليل

حكم المنقول الينا احترز به عن منسوخ التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا اولا
بين دفتي المصاحف اراد بالمصحف ما هو المعهود واحترز به عن
سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية تواترا احترز به
عن القراءة الشاذة والمشهورة وقد رد ابن الحاجب تعريف
القرآن بما ذكر بلزوم الدور غافلا عن ان التعريف في المصاحف للعهد
دون الجنس وعرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه واعترض
عليه بان المحذور المذكور مشترك اللزوم لتوقف معرفة السورة على معرفة
القرآن واجيب بمنع التوقف لان السورة عبارة عن البعض المترجم
اوله وآخره توقيفا من الكلام المنزل ولا اختصاص لها بالقرآن ويؤذن
بذلك ان ابحاث الكتاب ويشاركه فيها السنة والاضافة اليه
ليست للتخصيص بل للتشريف في ابحاث الاول في افادته المعنى و
هذا لان افادة الحكم الشرعي موقوفة عليها والثاني في افادته الحكم الشرعي
كالوجوب والحرمة المفادين بالامر والنهي الباب الاول لما كان دليل
الحكم من الكلام القرآن والحديث نظما دالا على المعنى قسم الدال بالنسبة الى
المدلول اربع تقسيمات انما قال نظما دالا دون لفظا دالا لان دائرة دلالة
الاول اوسع لاشتمالها على الدلالة بخصوصية في الكلام لا به ولا باجزائه
دون دائرة دلالة الثاني والحكم الشرعي قد ينوط بها ككون الاب عصبة مع

اللام

70

اللام المستفاد من قوله وورثه ابواه فلامه الثلث فانه فهم
بيان الفرض على الام فدل على ان قرينها عصبة وذلك هيئة الكلام
وسنفرغ لتحقيق هذا باذن الله الملك العلام ومثالحنا انما قالوا
ان القرآن هو النظم والمعنى دون اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية
زائدة على اللفظ معتبرة في القرآنية وقد افصح عن هذا الامام الراغب
حيث قال في تفسيره بالنظم المخصوص صار القرآن قرآنا كما ان بالنظم
المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة خطبة فالنظم صورة واللفظ و
المعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره
كالخاتم والقرط والخلخال اختلف احكامها واسماؤها باختلاف
صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب او الفضة وما روي عن
ابي حنيفة رح بانه رخص في ترك النظم رخصة ترقية في حق جواز الصلوة
فليس مبناه على عدم اعتبار النظم في القرآن والا لما خص الرخصة
المذكورة بجواز الصلوة على انه قد صح رجوعه من القول المذكور باعتبار
الوضع للمعنى سواء كان شخصيا كوضع جوهر اللفظ او نوعيا كوضع
صيغته وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال في الموضوع له
وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته وهذا هو التقسيم
الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى حقيقيا كان او مجازيا وخفائه ومراتبهما

وانما جعله ثالثا لان منشاء الظهور والخفاء قد يكون بكثرة الاستعمال
وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان الدال نفس الكلمة او صيغتها
او هيئة الكلام وانما اخر هذا التقسيم لان علمنا بذلك الاعتبار بعد
ظهور المعنى وخفائه عندنا التقسيم الاول الوضع سواء كان لنفس
اللفظ او صيغته ان تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة وللشمس
للذهب والا فمختص الا انه لم يجعل مبحثا لعدم تعلق الغرض به واياما
كان ان وضع للواحد سواء كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار
النوع كرجل وفرس او للمحصور كالعدد والتثنية فخاص وان
وضع لغير المحصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له هذا على وفق
اختيار المحققين فالعام لفظ وضع للكثير غير محصور مستغرق لجميع ما
يصلح له بوضع واحد فالمعتبر في حده ان يكون موضوعا للكثير المذكور
بوضع واحد لا ان يكون وضعه واحدا والا لما اجتمع العموم مع
الاشتراك فالمشترك من حيث انه مشترك خروجه من الحد بقوله
للكثير غير محصور لا بقوله بوضع واحد كما توهم وبه تخرج ايضا مثل زيد
ورجل وبقيد عدم الحصر اسماء العدد وبقيد الاستغراق الجمع المنكر
ونحوه والا فجمع منكر ونحوه كالجماعة في قولنا رايت جماعة من الرجال
وهذا على رأي من ينكر الاستغراق في المنكر ونحوه وانما لم يذكر المؤول لانه

في اصطلاح



في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل والمشترك والمجمل على
ما افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسما للمشترك وايضا لا وجه
لان يذكر بعضه ههنا ويجعل قسما على حدة ويترك الباقي بالكلية بل
حقه ان يجعل بتمامه قسما مستقلا ويذكر مع قسيمه وهو المفسر
في التقسيم الثالث وايضا ههنا تقسيم آخر اراد ان يذكره اذ لا بد
من معرفة اقسامه ايضا الاسم الظاهر اراد به ما يقابل المبهم المنتظم
للمضمر واسم الاشارة ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه
يعني مادته مع وزن المشتق نبه بتقديم الاول وجعل الثاني ضميمة
على الاصالة في مدلول الاول وبذلك يغاير في الصفة اسم الآلة ونحو
فصفة والا فان اشير الى تعينه اي تعين معناه بجوهر اللفظ لم يقل ان
تشخص معناه لان ذلك لا يكفي في العلمية بل لا بد معه من الاشارة
اليه ومن كونها بجوهر اللفظ فعلم شخصي ان كان المشار اليه شخصا
كزيد وجنسي ان كان جنسا كاسامة والا فاسم جنس وهما اي العلم
اسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل او لا كزيد ورجل ثم كل من
الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى وهو الماهية المقيدة
بالوحدة الشائعة بلا قيد زائد على المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص
لان وضعه للواحد النوعي او معه او اشخاصه كلها او بعضها معينا فهو

فعام م    فمقيد م

او بالكثرة مثلا فاذا كان الخاص محتملا فيه امر في الكثرة وهو مستعمل
في القروء دون غيره على الحيض لو كان الطهر مرادا وورد عليهما التاكيد
الموجب لا يفي بها وبه يستدل من قال ان الحيض والطهر ما وضع
ليستعمل في ذات حيث كالعشرة التعيين ومع ان يكون ذلك
بحسب دلالة اللفظ واعتبر كذلك الاطلاق دون الوضع والا فالقرء
المستعمل دون اللفظ الا انه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل
معينا عند السامع بيانا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ فصل
الخاص من حيث هو خاص اي مع قطع النظر عن العوارض المانعة ككونه
او العتبة لمرادا مثلا القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة المانعة
عن ارادة المجاز يوجب العلم به لو لم يقل يوجب الحكم لان الموجب
له هو نفس الكلام لا جزؤه قطعا اي والقطع بمعنى العام المعتبر فيه انقطاع
الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع بمعنى الخاص المعتبر فيه انقطاع
الاحتمال مطلقا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء المشترك بين الطهر
والحيض على الطهر كما قاله الشافعي رح بل يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفة
والا يكون الواجب بعينه في العدة طهرين وبعضا اي احتسب الطهر
الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص وهو الثلثة بنقصان مدلوله
ولكن المستشوان بنفي الملازمة المذكورة بناء على ان الطهر اسم جنس يطلق

على الكثير

12

على الكثير والقليل تداركه بانها بقوله وبعض الطهر ليس بطهر والا
لكان الثالث كذلك يعني ان المراد من الطهر هو مجموع ما بين الدمين
لا ما ذكروا والا يلزم تمام العدة بانقضاء جزء ساعة من الثالث والا
بطل بالاجماع او ثلثة وبعضا ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص
المذكور بالزيادة على مدلوله وتلك الزيادة في الحمل على الحيض ثابتة
ضرورة جواب عن المعارضة من طرف المخالف تقريرها انه لو حمل القرء
على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل
الجواب ان اللازم الثاني ليس بمحذور رح لان لزوم الزيادة بطريق
الضرورة لا بطريق الارادة من اللفظ فلا يلزم بطلان موجبه بخلاف
ما اذا كان اللازم ثلثة اطهار والبعض اذ لا ضرورة رح لان الطهر بطريق
التجزئة فيتعين فيه الارادة من اللفظ وقوله تعالى فان طلقها اي بعد
المرتين سواء كان على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء على ما بينه المص بقوله الفاء لفظ خاص
للتعقيب فوجب بها تعقيب الطلاق الافتداء فيقع الطلاق
بعد الخلع كما هو مذهبنا والا اي وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو
مذهب الشافعي حيث لم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا بطل
موجب الخاص واما ان الخلع طلاق فليس من فروع العمل بالخاص

بل من فروع ان الزيادة على النص نسخ فالمص اصاب في عدم التعرض
له ههنا وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء للفظ خاص يوجب الالصاق
يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلا ينفك
الابتغاء وهو الطلب بالعقد اي بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة و
المتعة بقوله تع غير مسافحين الصحيح لابد من هذا القيد اذ لا يجب
المهر ولا الثمن بنفس العقد الفاسد بالاجماع عن المال اصلا فيجب
المهر بنفس العقد خلافا للشافعي خلافه في المفوضة التي نكحت بلا مهر او
على ان لا مهر لها فعنده اذا مات احدهما وعندنا يجب مهر المثل اذا دخل
بها او مات احدهما وقوله تع قد علمنا ما فرضنا عليهم خص فرض المثل
المهر اي تقديره بالشرع والتقدير في منع الزيادة او لمنع النقصان
والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر توضيح بالاجماع فيكون
مقدرا وقد بينه النبي عم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم خلافا له قال
الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وفيه ان مبنى الاحتجاج على ان الفرض
بمعنى التقدير والمخالف فيه وراء المنع وبناء على تصريح الائمة بانه حقيقة
في القطع لغة وفي الايجاب شرعا وقد اورد فخر الاسلام ههنا ر
مسائل من باب الزيادة على النص والمص رد بعضها الى موضعه وترك
المسائل مخافة التطويل **فصل** حكم العام التوقف عند البعض





وهم عامة الاشاعرة حتى يقوم الدليل على العموم او الخصوص لانه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع من غير اولويته للبعض فان جمع القلة يصح
ان يراد به الثلث الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد كل عدد
فوق التسعة ولما استشعر ان يقال انه للاستغراق فللكل اولوية
تدارك دفعه بقوله وانه يؤكد اي يحتاج الى التاكيد واراد به تقرير
المعنى المراد لا ما يقابل التاسيس لانه لا يناسب المقام كيف
وفيه دلالة على خلاف المراد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتاج
الى ذلك و لقائل ان يقول فح يترجح القدر المشترك وهو البعض
لا بعينه على التقادير كلها وايضا الثابت صحة التاكيد بما ذكروا اما
الحاجة اليه فغير مسلمة ولانه يذكر الجمع ويراد به ما يعم اسم الجمع ويراد
به الواحد ولم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه
في تمام التقريب ولانه ح يكون بين وجهي الاحتجاج تدافع ظاهر كما في
قوله تع الذين قالوا لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد من الناس
الاول نعيم بن مسعود رض او اعرابي آخر للمخالف ان يقول انه من قبيل
نسبة ما صدر عن البعض الى الكل كما في فعقروا الناقة وعند البعض
ثبوت الادنى وهو الواحد في اسم الجنس وامثاله لم يقل في غير الجمع
لشموله التثنية والثلثة في الجمع لانه المتيقن فيتوقف فيما وراء ذلك

بينهم بيان

فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينهم لكنا نقول ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وللمخالف ان يمنع التيقن لما مر من صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند مشايخ سمرقند من اصحابنا والشافعى رح ثبوت الحكم فى الكل ظنا لم يقل يوجب الحكم فى الكل لانه يحتمل الثبوت قطعا وهو مشايخ العراق وعامة المتاخرين الا اذا استحال عادة فيتوقف عندهم خلافا له فى جاء فى العموم حكمه التوقف عند مشايخ سمرقند الى ان يتبين المراد وبيان ظاهر بمنزلة المجمل وعند الشافعى رح العمل بقدر الامكان لان العموم معنى مقصود فلا بد من وضع لفظ له لان المعانى المقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها وللمخالف ان يمنع الاطراد فان كثيرا من المعانى اكتفى فيها بالمجاز و الاشتراك المعنوى على ان اللغة انما تثبت توقيفا ونقلا لا عقلا و الا قد شاع الاحتجاج بالعمومات من غير نكير فكان اجماعا سكوتيا منها ان عليا رض قال فى الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين احلتهما اية اى الجمع بين الاختين فى الوطئ اية وهى قوله تع او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة مجتمعة كانت مع اختها فى الوطئ اولا وحرمتهما اية وهى قوله تع وان تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فثبت به حرمة الجمع بينهما وطئا بملك اليمين بطريق الدلالة

بين

ان ام

ختنين

رد لصاحب التوضيح

واما

14

رد لصاحب التوضيح

واما بيان قيام التعارض بين النصين ومن رجحان المحرم فخارج عن مبحثنا هذا ومنها ان ابن مسعود رض جعل قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قاصرا لم يقل ناسخا لاحتمال التخصيص لقوله تع والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل وذلك ان قوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله تع واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تع واولات الاحمال قاصرا لقوله تع يتربصن الخ فى مقدار ما تناوله الاتيان وهو ما اذا توفى عنها زوجها وهى حامل وذلك اى النصوص الاربعة المذكورة فى الاحتجاج من المذكورين عام كله لكن عند ان فى هو اى جنس العام دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا يعنى سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور او خبر الواحد والقياس لشيوع احتمال التخصيص فى كل عام وعندنا هو قطعى مساو للخاص اراد القطعى العام وقد مر بيانه فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص مرة بقطعى لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل

الخصوص اذ لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة
لكن اللغة كانت والشرع لم يبتل بالكلية لعدم المساعدة له في التعليل
لان اكثر خطاباته عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل وان كان
غالبا لا يعتبر يعني في صرف العام عن مدلوله جواب عن تمسك
المخالف القائل بان العام ظني في مدلوله لشيوع احتمال التخصيص
فيه وتقريره ان احتمال التخصيص مطلقا لشيوعه لا ينافي كون العام
قطعيا بالمعنى المراد ههنا واحتمال التخصيص المورث للشبهة شيوعه
في العام بلا قرينة ثم فان المخصص اذا كان هو العقل فهو لا يورث
الشبهة لانه في حكم الاستثناء على ما يأتي وان كان الكلام فان
كان متراخيا فهو ناسخ لا مخصص مورث للشبهة فبقي الكلام الموصول
وقليل ما هو فاحتمال الخصوص ههنا كاحتمال المجاز في الخاص فكما
ان احتمال المجاز لا ينافي كون الخاص قطعيا في مدلوله كذلك احتمال
الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله فيثبت المساواة
بينهما في الحكم المذكور ولا عبرة للتفرد في احتمال المجاز جواب دخل مقدر
تقريره احتمال المجاز مشترك وفي العام احتمال اخر وهو احتمال التخصيص
فالخاص راجح وتقرير الجواب لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة
البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فان الخاص

الذى



ردّ لصاحب التنقيح

ردّ لصاحب التوضيح

تلويح

الذي له معنى مجازي واحد يساويه الخاص الذي له معنيان مجازيان
او اكثر في الدلالة على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز والتاكيد يسد
باب الاحتمال اي لا يبقى بعده احتمال الخصوص اصلا لا الناشي عن
دليل ولا غيره جواب عن تمسك مخالف آخر وهو القائل بالتوقف
ولذلك لم يصدره باداة التفريع وتقريره ظاهر والاوجه جعله جوابا
عن تمسك المخالف الاول كما لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام
قطعيا كالخاص فاذا تعارض الخاص والعام سواء كانا من الكتاب
او من السنة او كان احدهما من الكتاب والآخر من السنة بشرط
ان لا يكون من اخبار الآحاد لانها بمعزل عن معارضة الكتاب وان لم يعلم
التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصص
بالآخر لكن اشتباه الحال اقتضى ذلك كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح
فيثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه واما القدر الذي تفرد
العام بتناوله فحكمه ثابت بلا معارض وان علم فان كان العام
متاخرا ينسخ الخاص وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا
يخصصه وان كان مفصولا المراد من الوصل والفصل ما بحسب الزمان
ينسخه في ذلك القدر اي في القدر الذي تناولا ولا محالة لا يكون العام
مما خص منه البعض فيبقى قطعيا في الباقي هذا كله عندنا واما ان في

فلما لم يقل بالمساواة بين العام والخاص في القطعية ولم يتيسر فرض
التعارض بينهما على اصله فكان قوله بمعزل عن هذا المقام **فصل**
قصر العام على بعض ما تناوله لا بد من ان يكون بغير مستقل اي بكلام غير
تام وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط و
الصفة والغاية بان يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء او العلماء
او الى ان يجهلوا ولولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير لكن
علق به لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا في البواقي وزاد بعضهم
خامسا وهو بدل البعض نحو اكرم الناس العرب منهم وليس فيه قصر
للناس بل ابدال له باخص منه ولذلك لم يلتفت اليه المص او بمستقل
اراد غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتمادا على ما تقدم ولذلك قال وهو
التخصيص فان التراخي عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والنص بالمتراخي
نسخ وهو اما الكلام او غيره وهو اما العقل نحو فوق كل ذي علم عليم
ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه واما خالق كل شيء فهو على عمومه
صرح به البيضاوي في تفسيره
لان الشيء بمعنى المشيء وتخصيص الصبي والمجنون ليس من هذا
القبيل لان تعيين مناط التكليف بالشرع على ما يأتي في باب
المحكوم عليه واما الحس اراد بنسبة التخصيص اليه توقفه عليه
بقرينة ذكره في مقابلة العقل فلا مسامحة نحو واوتيت من كل شيء

واما



واما العرف نحو من يشتري رأسا فله كذا يقع على المتعارف وهو بالخبز
السائر واما العادة نحو لا ياكل رأسا على المعتاد فلا يحنث باكل
رؤوس العصفور والجراد واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون
اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب
لنقصان الملك فيه حيث لا يملك يدا او يشتمل مشككا وعدم
وقوع الفاكهة على العنب عند ابي حنيفة رح لعلة النقصان ايضا
لا للزيادة كما توهم وقد افصح عنه تعليله بانه مما يتغذى ويتداوى
فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء وفي غير
المستقل اي من العام هو اي اللفظ العام حقيقة في الباقي ان
كان المخرج معلوما الا ان الواضع وضعه للباقي لانه في معرض المنع
بل لان تناوله للباقي انما هو من حيث انه كل لا بعض وانما قيد
بالمعلوم لانه اذا كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اي العام
المقصور حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وفي المستقل اي من العام
كلاما او غيره مجاز اي اللفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه يتناول الجاه
مقصورا على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث انه يتناول
الباقي على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة

ولم يفرقوا اى عامة العلماء بين كونه اى كون التخصيص بالكلام او غيره
لكن يجب الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعى لانه فى حكم الاستثناء
بنبهه بهذا على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف اعتمادا على العقل
حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها البعض بالعقل
دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بوجوب غسل الرجل فى الوضوء
المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل واما تخصيص الصبى والمجنون فقد
عرفت انه بالشرع لا بالعقل واما الاستدلال باكفار جاحد الفرايض
الواردة فيها الخطابات المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل
لا يورث شبهة ففيه ان مبناه على ان ذلك الاكفار ليس للانعقاد
الاجماع القطعى على فرضية تلك الفرايض و ذلك غير مسلم واما المخصوص
بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة لم يقل اصلا لان الكرخى يقول يجب
اخص الخصوص اذا كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام
السرخسى فى اصوله مجهولا كان المخصوص كالربوا فانه خص من قوله تعالى
واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا او معلوما كالمستأمن فانه
خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك لجهالة الباقى اما فى الاول فظاهر كما فى الاستثناء فان
استثناء المجهول يورث الجهالة فى الباقى فلا يبقى صدر الكلام حجة

والعام

وما تقدم من وجوب اخص الخصوص ح لا يجرى لانه بعض غير معين م



والعام المذكور كذلك واما فى الثانى فلظهور التعليل لانه كلام
مستقل والاصل فى النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل
فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض يبقى اى العام فيما وراء المخصوص
كما كان ان كان معلوما لانه كالاستثناء فى بيان انه لم يدخل ولا يقبل
التعليل كما ان الاستثناء لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه
حجة فى الباقى فكذا هنا ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لما مر من انه ح يكون
الباقى مجهولا وعند البعض الاخر كما ذكرنا آنفا ان كان معلوما و يسقط
المخصص ان كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يعارض الدليل
فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لانه اى
الكلام المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف
قايم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا فجهالته توجب جهالة المستثنى
منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من غير نكير الا انه يمكن فيه شبهة
لما علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد متعددة متساوية فى كون
اللفظ العام مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لاستحالة
الترجيح من غير مرجح فيصير تفريع على ما تقدم كالعام الذى لم يخص
عند الشافعى حتى يخصصه مطلقا اى سواء كان من الكتاب او من
الحديث خبر الواحد والقياس والفقه فيما ذكر من ان العام بعد

التخصيص يبقى حجة فيه شبهة هو ان المخصص يشبه الناسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يتردد بين سقوطه في نفسه
للشبه الاول وايجابه الجهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك
في سقوط العام المعمول به قبل التخصيص بيقين فلا يسقط به لان
الثابت بيقين لا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة تورث
زوال اليقين وان كان معلوما يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا
لجهة استقلاله فان الاصل في النصوص المستقلة التعليل وانما لم يعلل
للشبه الاول لان تمامه بان يقال والاصل فيما يتردد بين الشبهين
ان يوفر حظا من كل منهما ولا تشبيه له ههنا الا ان خط شبهه بالناسخ
عدم التعليل لا وجوده وموجبه الجهالة فيما يبقى تحت العام وعدمها
كما هو مذهب الجبائي لجهة عدم استقلاله كالاستثناء فيدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به بل يتمكن فيه ضرب شبهة والحاصل ان
المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله
والمعلوم بالعكس فيقع الشك في الصورتين في بطلانه والشك لا يرفع
اصل اليقين بل وصفه ولما استشعر ان يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص
معلوما ثابتة عندكم وموجبها الجهالة فيما يبقى تحت العام على ما اعترفتم
به فكيف يكون العام المذكور حجة عندكم تداركه بقوله واحتمال التعليل

وما يورثه



وما يورثه من الجهالة قبل التعليل لا تخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى
القياس تخصيصه بان يكون المخصص مما يدرك علته يحتمل قبل زوال الجهالة
ويبقى العام في الباقي حجة وما لا اي ما لا يقتضي القياس تخصيصه وهذا
يتنظم ما لا يدرك علته فلا فلا يبطل العلم باحتمال التعليل وبه اي بما ذكر
ان تعليل المخصص صحيح ظهر الفرق بين التخصيص والنسخ فان الناسخ
لا يصح تعليله فالعام الذي نسخ الحكم في بعض افراده لا يثبت النسخ
في بعض اخر منها قياسا لان القياس لا ينسخ النص لانه دونه فلا
يعارضه لكن يخصصه لانه يبين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة بقي ههنا
قسم اخر لم يتعرض له المص وهو العام الذي خص منه البعض بقيد العقل و
الكلام والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وتبدلها بتبدل الاوقات
وخفاء الزيادة والنقصان وقصور الحس عن احاطة تفاصيل الاشياء
اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وههنا مسائل من النوع
يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فما يناسب
الاستثناء ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف هذا مثال
للاستثناء او باع الحر والعبد بثمن واحد قيد الوحدة للاحتراز عن
الخلافية المعروفة وهذا نظير للاستثناء في عدم دخول الحر تحت الايجاب
مع ان صدر الكلام تناوله لا يصح البيع لم يقل يبطل البيع لانه في الصورة

الاولى فاسد لا باطل لان احدهما لم يدخل في الايجاب فصار البيع في الآخر
بالحصة اي بحصة من الثمن المقابل بها ابتداء والبيع بالحصة ابتداء
ليس بصحيح للجهالة وانما قال ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما في
المسئلة التي هي نظير النسخ لان الجهالة الطارية لا تضر ولان ما ليس
بمبيع وهو العبد المستثنى او الحر صار شرطا لقبول المبيع والشرط فاسد
لانه مخالف لمقتضى العقد فيفسد بيعه بالشرط الفاسد وما يناسب
النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات قبل التسليم يبقى العقد في
الآخر بحصته من الثمن وهذا النسخ من حيث ان البيع انفسخ في الذي
مات بعد ما انعقد فيه لدخوله تحت الايجاب وقد مر وجه عدم
فساد البيع في العبد الآخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع عبدين
بالف على انه بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك
عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد فصار في السبب كالنسخ
وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم
كلاهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد بخلاف الحر والعبد اذ ليس حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة وهذا
اي ما يناسب التخصيص الذي يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه
من حيث ان العبد الذي فيه الخيار لما كان داخلا في الايجاب دون الحكم

لكان



لكان رده بشرط الخيار باعتبار الاول تبديلا فشابه النسخ وباعتبار
الثاني بيانا انه لم يدخل فشابه الاستثناء ولرعاية الشبهين قلنا
ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة
اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين كما اذا
باع هذا وذلك بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على انه بالخيار
في ذلك او كلاهما مجهولين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او
بالعكس فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب
يقتضي صحة البيع في الصور كلها لان غاية ما لزم فيه البيع بالحصة
لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يضر ورعاية شبه الاستثناء اعني كونه
محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود
الشرط الفاسد وهو قبول غير المبيع في الاولى وله مع جهالة الثمن المبيع
في الثانية وله مع جهالة الاول في الثالثة وله مع جهالة الثاني في الرابعة
فلرعاية الشبهين صح البيع في احديها دون البواقي اعني صح في الاولى
رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه
الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلايم
شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الجهالة الخيار او الثمن يرجح
جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء فصل في الناطق وهي اما عام

بصيغته ومعناه كالرجال والنساء واما عام بمعناه فقط ولا احتمال
للعكس وهذا اى الثانى اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو
فى معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتينى فله درهم او على
سبيل البدل نحو من ياتينى فله درهم فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع
وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط بواحد منهما فالجمع وما
فى معناه يطلق على الثلثة اى يصح اطلاق الجمع المعرف واسماء المجموع
على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له على معنى ان مفهوم
جميع احاد ما اطلق عليه ثلثة كانت او اربعة او ما فوق ذلك
لما عرفت ان الدلالة على الاستغراق شرط فيه فاذا كان له ثلثة
عبيد او عشرة عبيد فقال عبيدى احرار يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة
تعليل لتحديد جانب القلة وعند البعض اثنان ولا خلاف فى ان مثل
الرهط لا يطلق على ما دون الثلث وذلك معلوم من اللغة كقوله تع
فان كان له اخوة والمراد ما يعم الاثنين وقوله تع فقد صغت قلوبكما
والمراد قلباكما او ما جعل الله لرجل من قلبين ولنا اجماع اهل اللغة
على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع اراد الاختلاف فى الاسم
الظاهر ولذلك لم يتعلق فى غير ضمير المتكلم وتشريك الاثنين للثلثة
فى الارث وكذا فى الوصية بدلالة نص او اشارة لا بعبارة النص

المذكور

20

المذكور وجواب عن تمسك المخالف اولا ولهذا الجواب عنه بانه لا نزاع
فى الارث والوصية فليس بصواب لما فيه من تسليم اطلاق صيغة
الجمع على الاثنين فيهما والاطلاق المطلوب على الاثنين مجازا على طريق
اطلاق اسم الكل على البعض جواب عن تمسكه ثانيا ولا متمسك لهم
بقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة اذ ليس النزاع فى حجم ع وما يشتق
من ذلك لانه فى اللغة ضم شىء الى شىء وهو حاصل فى الاثنين بلا خلاف
ولا بنحو فعلنا لانه صيغة مشتركة بين التثنية والجمع حيث وضع
للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر والكلام فى الصيغة المخصوصة
بالجمع فلا مجال للاحتجاج بان يقال فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع
ويقع على اثنين فعلم ان اقل الجمع اثنان فيصح تخصيص الجمع يعنى بالمنكر
تفريع على قوله ان اقل الجمع ثلثة وما فى معناه كالرهط والقوم الى
الثلثة والمفرد اى الحقيقى عطف على الجمع كالرجل وما فى معناه وهو
الجمع الذى يراد بها الواحد كالنساء فى لا اتزوج الى الواحد اى يصح
تخصيص المفرد وما فى معناه الى الواحد والطائفة كالمفرد اى بمنزلته
فيصح تخصيصها الى الواحد دل على ذلك حملها ابن عباس رض على الواحد
فى قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اى من الفاظ العموم
عطف على ما تقدم من جهة المعنى الجمع المعرف باللام عند عدم العهد

في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد ولابد من انتفائها ايضا في
تثنية الاستدلال على ما ستقف عليه اعلم ان اللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين وهي اما تشير الى المسمى
وهو لام الجنس والى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص
والاول اما ان يقصد به الماهية من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة
ومثله علم الجنس واما ان يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن
الافراد فح اما ان يوجد قرينة البعضية فيسمى لام العهد الذهني و
مثله النكرة في الاثبات اولا توجد فني المقام الخطابي يحمل على العموم
والاستغراق احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة
وفي المقام الاستدلالي يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق
والحقيقة من فروع تعريف الجنس فاللام عند التحقيق لتعريف العهد
والجنس لاغير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا ومن ثلث الاقسام ظنا ما احد العهدين الى الاخر
لم يكن على بصيرة لان المعرف في الجمع ليس هو الماهية لان وضع الجمع
للافراد لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما
سيأتي ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل ولتمسكهم بقوله عم
الائمة من قريش تمسك به ابو بكر رض حين وقع الاختلاف بعد الرسول

عم وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولم ينكر احد ولصحة الاستثناء
يعني من افراد مدلوله قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المعرف
باللام مجاز عن الجنس ويبطل معنى الجمعية فلو حلف اي قال
والله لا اتزوج النساء يحنث بالواحد الا اذا نوى العموم
فح لا يحنث قط ويعم الواحد قوله تع انما الصدقات للفقراء لان
معناه جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد ولو
اوصى بثلث لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تع لا يحل
لك النساء من بعد استدلال على ان الجمع المعرف مجاز عن الجنس
ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الامكان
كما في قوله تع انما الصدقات للفقراء اذ لا يمكن صرفها الى جميع فقراء الدنيا
او لعدم الفائدة كما في قوله لا اتزوج النساء لان اليمين هنا للمنع
وهو انما يكون عن الممكن وتزوج جميع النساء غير ممكن يجب
حمله على تعريف الجنس فبقي الجمعية فيه من وجه اي اذا كان
المعرف باللام مجازا عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية لان الجنس
من حيث انه كلي يدل على الكثرة تضمنا ولو لم يحمل اي ولو لم يحمل
المعرف باللام على ما ذكر يبطل اللام اصلا فحمله عليه اولى وهذا
معنى قول فخر الاسلام لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا انما

ايضا وقد عرفت مما تقدم ان ذلك عند عدم العهد وعند البعض في
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا
قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق
والجمع المعرف بالاضافة نحو عبيدي احرار عام ايضا لعين ما ذكرنا
والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض لما مر كقوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء ولا
لنصب ولذلك كان المحذوف على خبر ومنها المفرد المعرف باللام اذا لم
يكن عهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق
والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو الانسان
حيوان ناطق او للعهد الذهني نحو اكلت الخبز وشربت الماء
كما ذكره المحققون ومبناه على ان الاصل في اللام العهد الخارجي ثم
الاستغراق ثم الاخيران ومنها النكرة في سياق النفي كقوله تعالى قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى في رد ما انزل الله على بشر من
شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لما استقام رده
بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي وكلمة
التوحيد اكتفي بانه عبارة التوحيد من الاشارة الى وجه الاستدلال
بها وهو انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا للكل معبود بحق لما كان اثبات

الواحد



الواحد الحق تعالى ونفيه نفس توحيدا وهذا استدلال بالاجماع والنكرة في
سياق الشرط الاخباري لا بمعنى هذا القيد في تمام التعليل الاتي
ذكره المثبت عام في طرف المقابل اي النفي فان قال ان ضربت رجلا
فكذا فمعناه لا اضرب رجلا لان اليمين منع الشيء بمنزلة قوله والله
لا اضرب رجلا واما قيد الشرط بالمثبت لانه اذا كان منفيا كما
في قوله ان لم اضرب رجلا فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل لانه يمين
للحمل بمنزلة قوله لاضربن رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال
فيكون للايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط
ليس الا لعمومها في سياق النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة
اذا وعمومها لافراد النكرة لا لعمومها لغة ولعمومها عندنا كقوله لا اجالس
الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير
من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى فانا نعلم قطعا
بان الحكم عام لكل عبد مؤمن ولكل قول معروف مع ان الاول وقع في موقع
التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب اعتبار العموم في
جانب العلة ليلائم عموم الحكم ولان النسبة الى المشتق وما في معناه
او الى الموصوف به تدل على علية المأخذ فيعم الحكم لعموم علته فان قولنا
لا اجالس الا عالما لعموم العلة والخصوص اللغوي الحاصل بتقييد النكرة

لا يثبت في عموم الاصطلاق والحق ان النكرة في غير سياق النفي قد تعم بحسب
اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بالوصف العام والنكرة
في غير هذه المواضع خاص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم
الا اذا اقتضى المقام العموم كما في قوله تع علمت نفس وقولهم تمرة خير
من جرادة واما النكرة المصدرة بكل فالعموم في صدرها لا في نفسها
كالمصدرة باي وخاصها مطلق في الانشاء يدل على نفس الحقيقة من
غير تعرض لامر زايد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت البقرة الامر بذبح
الواحد من جنس البقرة قلت نعم الا ان التعرض للوحدة من الدال
لا من لفظ البقرة فلا يثبت في الطلاقه وواحد مبهم عند السامع في الاخبار
نحو رايت رجلا فيتعرضه لقيد الوحدة بخارج وقرينة واذا اعيدت
نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة كانت
عينها لان الاصل في التعريف سواء كان باللام او بالاضافة العهد
وكذلك المعرفة اي اذا اعيدت المعرفة معرفة يكون الثانية عين الاولى
وان اعيدت نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور حال المعاد
وقال ابن عباس رض وابن مسعود رض في قوله تع فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وهو مرفوع الى النبي عم فلا
وجه لما قيل والاصح انه تاكيد فان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب





رد لما في التنقيح

الالف وان اقر به منكرا عند شاهدين لا بد من هذا القيد لانه لو
اقر بالف عند شاهد والف عند اخر او بالف عندهما والف
عند القاضي واللازم واحد اتفاقا فاذكره في المحيط يجب الفان عند
ابي حنيفة رح خلافا لهما وانما لم يعتبر قيد اتحاد المجلس لان مبناه
على التخريج وليس المقام مقام تفصيل ما في المسئلة من القيل والقال
ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد بقي منها صورتان احديهما ان
يقر عند شاهدين بالف منكرا ثم بالف مقيد بصك والاخرى عكس
ما ذكر وموجب القاعدة المار ذكرها ان يكون الواجب في الاولى
الفا وفي الثانية الفين ولا رواية في واحد منهما ومنها اي وهي
نكرة تعم بالصفة اراد الوصف المعنوي لا النعت النحوي فان
قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او على الترتيب عتقوا جميعا
وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم
على الترتيب والا فالخيار الى المولى ووجه الفرق ان الفعل في الاولى
عام لانه مسند الى عام وهو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند
الى خاص وهو ضمير الخطاب والراجع فيه الى اي ضمير المفعول ولا عبرة
به لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لا بد منه في نوع منه بخلاف
الفاعل فانه لا بد منه في كل فعل فلا اشكال فيه من جهة النحو ولكن

ان تقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان مدار الابان على العرف والفرق
واضح لان الوصف في العرف هو الضرب لا الضاربية والمضروبية وقيل
في الفرق ان ايا لواحد منكر نفي الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان
الكلام وان اعتق واحد دون اخر يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين عتق الكل
ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن
الغير وفي الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير
المخاطب في تعيينه فيحصل الرجحان ويثبت الواحد من غير عموم ولا
معنى لتخيير الفاعل في الاول لعدم التعدد في المفعول وفيه نظر ومنها من
في العقلاء وقد يستعار لغيرهم كما في قوله ومنهم من يمشي على بطنه استفهامية
كانت كقوله من في الدار او شرطية كقوله من دخل دار ابي سفيان فهو آمن
فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه عدم العموم عند ابي حنيفة رح حيث
قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل عملا بكلمة العموم و
حملا في البيان لشيوع استعمال من الداخلة على ذوي ابعاض في التبعيض
كما في كل من هذا الخبز ولما اتجه النقض بالمسئلة السابقة تدارك دفعه
بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه لم يوجد قرينة تؤكد العموم
وترجح البيان كما في المسئلة السابقة فان اضافة المشية الى ما كومن

الفاظ



الفاظ العموم قرينة لارادته واما الفرق بان التبعيض راجح لتيقنه فيحمل
عليه اذا وجد اخذا بالمتيقن وقد وجد في الاول لان عتق كل واحد
معلق بمشيته مع قطع النظر عن الاخر فكل واحد بهذا الاعتبار
بعض دون الثاني لان المخاطب اذا شاء الكل فمشية الكل مجتمعة
فيه فليس بشيء اما اولا فلان المتيقن هو البعضية التي هي في
ضمن الكلية وما هو مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية
على ما حققناه في بعض تعليقاتنا واما ثانيا فلان المراد قد يكون الكل
المجموعي فلا يحتمل التبعيض فانى التيقن واما ثالثا فلعدم تمشية
التعليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب الخ فيما اذا شاء الكل على
التفريق والترتيب واما رابعا فلانه تمسك بالانفراد في
التعليق الاول وبالاجتماع في الوقوع في الثاني فاتجه المطالبة
بالوجه الفارق وهو غير ظاهر واذا كانت موصوفة فقد تخص
كما في قوله تع ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ومنها ما ولا اختصاص له
بالعقلاء عند الجمهور وله اختصاص لغير العقلاء عند البعض الا انه قد
يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم تعتق هذا اذا انكر التعليق على وجود الغلام

في بطنها واما اعترف به فتعتق واذا تعذر البيان من جملته كما اذا مات
قبل الولادة لا تعتق عملا بالعموم وان قال طلقي نفسك من ثلث
ما شئت تطلق ما دون الثلث عنده وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها
كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه اي لا يحتملان ان يبقيا
خاصين بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق عبارة ودلالة فان
اضيف كل الى النكرة فلعموم افرادها وان اضيف الى المعرفة فلعموم
اجزائها الا اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي اليدين
وقول الشاعر كله لم اصنع فان كلمة كل فيهما لعموم الافراد قالوا
عمومه يعني اذا اضيف الى النكرة على سبيل الانفراد فان قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق النفل
كل واحد اذ كل فرد قطع النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة اول
بالنسبة الى المتخلف المقدر دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل فانه
ح لا استحقاق لا في الكل ولا في كل واحد منهم واما الفرق بان من
دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضيف اليه الكل اقتضى عموما
آخر لئلا يلغوا فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول فيتجه عليه منع
لزوم اللغو لان في الكل فائدة سد باب التخصيص لما مر انه محكم في
العموم دون من وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل

هذا الحصن



هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى
يستحق الاول بدلالة النص لان هذا التنفيل للتشجيع والحث
على الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى بالاستحقاق
لان الجلادة في ذلك اقوى واما لم نقل فيصير مستعارا للكل اذ ح يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لان في حال التكلم لا بد من ارادتهما مسئلة
حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة كصلوة النبي عم
في الكعبة فيكون اي الفعل المحكي في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض
المعاني فذاك والا فالحكم في البعض ثبت بفعله عم وفي الباقي بالدلالة
او بالقياس قال في شرح الوجيز فعند الشافعي الصلوة في جوف
الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك واحمد في الفريضة
ونحو قضى بالشفعة للجار ليس من هذا القبيل لانه نقل الحديث بالمعنى
جواب سؤال مقدر تقريره انا لم نعم حكاية الفعل لا يصح الاستدلال
بما روي انه عم قضى بالشفعة للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي
لا يكون شريكا وتقرير الجواب ظاهر الا انه لا يخلو عن تعسف لان عبارة
قضى صريحة في الحكاية والجار عام يعني انه رواه على العموم والظاهر من حال
الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي العموم الا بعد علمه بتحققه فعلم
من ثمة الجواب المذكور ولا يصلح ان يكون جوابا آخر ولذلك لم يقل و

لان الجار عام اذلا يعتبر العموم في الحكاية من لا يقول بعموم الفعل المحكي **مسئلة**
اللفظ الوارد بعد سوال او حادثة المتعلق به او بها اما ان لا يكون مستقلا
اي لا يكون مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة نحو اليس لي عليك
كذا فيقول نعم او يكون مستقلا ويخرج مخرج الجواب قطعا نحو تعالى فسجد
وزنى ماعز فرجم او ظاهرا مع احتمال الابتداء نحو تعال تغد معي فقال ان
تغديت فكذا اي بغير زيادة او بالعكس اي يكون الظاهر الابتداء مع
احتمال الجواب نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب ففي الثلثة
الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا
للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لا قضاء
لما فيه من التخفيف وعند الشافعية قال في الوجيز خصوص السبب
لا يخصص العام وفي شرحه خلافا للمزني وابي ثور يحمل على الجواب
وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان
التمسك باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافيه ولا يقتضي الاقتصار
عليه ولان الصحابة وبعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في سوال الخصوص
وحوادث خاصة قوله عم خلق الماء طهورا الحديث ورد جوابا للسوال
عن بئر بضاعة وايتا الظهار واللعان نزلتا في امراتين **فصل**
**حكم المطلق** ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد يجري على تقييده فاذا وردا







لبيان الحكم فان اختلف الحكم لا يحمل المطلق على المقيد الا اذا كان اي المقيد
موجبا للتقييد اي تقييد المطلق بايجاب ذلك القيد ان كان موجبا او
بنفيه ان كان منفيا بالذات كما في اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
او بالواسطة كما في اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك
الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق
عنه بالمؤمنة وان اتحد مثبتا فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين
وكفارة القتل لا يحمل عندنا خلافا للشافعي وانما قال مثبتا لانه اذا
كان منفيا ينقلب المطلق عاما فيخرج عن البحث وبعضهم اي بعض
الشافعية شرطوا اقتضاء القياس اياه اي قالوا ان اقتضى القياس
الحمل يحمل والا فلا لهم ان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط
فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس
واحد وتفصيله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب
نفي الحكم عما عداه عند الشافعية وذلك الحكم لما كان حكما شرعيا فيثبت
الحكم في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس وان اتحد اي الحادثة
كصدقة الفطر مثلا فان كان الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه كما في
ادوا عن كل حر وعبد ولو ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان الرأس
سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكر في احد النصين مطلقة وفي الآخر

مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب فيجوز ان يكون
كل منها سببا ويحمل عنده له ان المطلق ساكت عن ذكر القيد لانه غير متعرض
للصفات والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم قلنا لا يصار
الى الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم وكون
الاطلاق والتقييد في الحكم وليس في هذا الجواب قول بالموجب كما
توهم وان كانا اي الاطلاق والتقييد في الحكم كما في صوم كفارة اليمين صوم
شهرين وفي رواية اخرى صوم شهرين متتابعين يحمل بالاتفاق
لامتناع الجمع بينهما واما قراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن
مسعود رض ثلثة ايام متتابعات فلا يصلح مثالا للحمل بالاتفاق لان
الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة الغير المتواترة ولو كانت مشهورة
لهم ان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص
وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتفصيله ان التقييد بالوصف
كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عداه عند الشافعية وذلك
الحكم لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت الحكم في المنصوص
ونظيره بطريق القياس ولنا قوله تع لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد ما دام
عنه مندوحة لان فيه تغليظا وما ... قد لتي بالنص المذكور على يوجبه

وقال



وقال ابن عباس رض ابهموا ما ابهم الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم
بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه وعامة الصحابة رضهم بعتبروا قيد
الدخول في الربائب في امهات النساء قال عمر رض ام المرأة مبهمة
في كتاب الله تع اي خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب
فابهموها اي اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع وفي التوزيع المذكور
في قوله فابهموها دلالة على ان العلة لما ذكر اطلاق المطلق فالحكم عام
وان كان السبب خاصا ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن
فيعمل بكل واحد في مورده الا اذا تعذر وهو عند اتحاد الحادثة والحكم
وكون الاطلاق والتقييد فيه لما فرغ عن نفي مذهب من قال بالحمل
مطلقا شرع في نفي مذهب من قال به بشرط اقتضاء القياس
بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فان قوله تع في كفارة
القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة ولا دلالة فيه
على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير عن الكفارة وقد ثبت
اجزاء المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون
حكما شرعيا كما زعمه الخصم فكيف يعدى ولا بد في القياس من كون
المعدى حكما شرعيا ولما استشعر ان يقول الخصم نحن نعدي القيد
وهو حكم شرعي لانه ثابت فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي

الواو م
بالنص

هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس تداركه بقوله والقيد كقيد
الايمان في المثال المذكور انما يدل على الاثبات اى اثبات الحكم
وهو الاجزاء في مثالنا في المقيد وهو تحرير رقبة مقيدة بالايمان فيه
ولا دلالة فيه على النفي اى على نفي الحكم في غيره فتعديته عين تعدية العدم
وان كانت غيرها اى ان تعديته يغاير تعدية العدم مفهوما فهي قصدا
اى تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وليس بحكم شرعي فلا يصح
القياس وايضا اراد بيان فساد اخر فيما ذكر فيه ابطال حكم شرعي و
هو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة في كفارة اليمين دل المطلق وهو
قوله تع فيها او تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجري على اطلاقه فيدل
على وجوبه سواء كان في ضمن المقيد المذكور وغيره واعتبار وصف
السلامة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في جنسه لكونه فائتا
جنسا من المنفعة فليس تقييد المطلق جواب عما ذكر في المحصول
وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة وتقرير الجواب ان المطلق
ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه كاملا فانه ينصرف عن ما الورد
الى المعهود وقيد الاسامة زيادة على قوله عم في خمس من الابل زكوة
انما ثبت بقوله عم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة لا
بقوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع

ان سلم حـ

عليه حـ

كون



كون الاطلاق والتقييد في السبب فيكون مخالفا لما تقدم وقيد
العدالة زيادة على قوله تع واشهدوا اذا تبايعتم انما ثبت
بقوله تع ان جاءكم فاسق الاية لا بقوله واشهدوا ذوي عدل
منكم حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع الاختلاف في الحادثة
فيكون مخالفا لما تقدم وايضا لا يقاس مع وجود النص فان
شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى
لا ثبوتا ولا نفيا والعام لا يخص بالقياس ابتداء حتى يقاس عليه
اى على تخصيصه المعدى لا ثبوتا ولا نفيا والعام لا يخص بالقياس ابتداء
حتى يقاس عليه اى على تخصيصه بالقياس تقييد المطلق بالقياس
ابتداء على ان التقييد اى تقييد المطلق نسخ لحكم الاطلاق والتخصيص
اى تخصيص العام بيان لعدم دخول المخصوص تحت حكم العام فاين
هذا من ذاك عما ذكر في المحصول وهو ان العام يخص بالقياس
باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالمقيد بالقياس
عندكم ايضا لان دلالة العام على الافراد لكونها قصدية فوق دلالة
المطلق عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب ان العام لا يخص عندنا
بالقياس مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي والخلاف
في مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس وقد قام الفرق بين

بتقييد الاطلاق صح

الكفارة بين يعني فيما نحن فيه من تقييد كفارة اليمين بالقياس على كفارة
القتل مانع آخر فان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فيه الايمان
ولا يشترط فيما دونه بناء على ان تغليظ الكفارة يكون بقدر غلظ
الجناية **فصل** حكم المشترك التأمل اطلق التأمل ليشمل التأمل
في الخارج من الادلة والامارات حتى يترجح احد معنييه او معانيه
ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على واحد من المعنيين من
غير تأمل فيما يحصل به ترجح احدهما على الآخر تداركه بايراد مسئلة امتناع
استعمال المشترك في معنييه فقال فلا يحمل في استعمال واحد على الاكثر
من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع لا لانه يجب ان لا يكون حقيقة
في احدهما منفردا عن الآخر لانه يجوز ان يكون موضوعا للكل واحد منهما
منفردا عن الآخر ايضا بل لانه ح يكون استعماله فيه على انه معنى واحد
من معانيه فلا يوجد الحمل على الاكثر من معنى واحد والمفروض خلافه
وفيه نظر لان المراد من حمله على الاكثر من معنى واحد هو ان يحمل على كل
واحد من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه جزؤه فلا تأثير
للوضع للمجموع وعدمه فيما ذكر ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا لانه لو اريد به المجموع مجازا وكل واحد من المعنيين مراد
حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المقدمة الثانية في معرض المنع بل

لان



لان استعماله في المعنيين مجازا وكل منهما مراد باللفظ ومناط للحكم لا
يتصور الا بان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع
له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهل هذا الا جمع بين
الحقيقة والمجاز ولا متمسك للخصم في قوله تع ان الله وملائكته
يصلون الآية بناء على ان الصلوة من الله تع الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار لا لان الفعل متعدد لتعدد الضمائر لا لانه ايضا غير جائز
عندنا لان الكلام في رد الاحتجاج بما ذكر على محل الخلاف المعهود بل لان
ذلك التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فلا يخرجه عن المبحث
بل لجواز ان يكون المعنى واحدا حقيقيا كالدعاء انه تع يدعو ذاته و
الملائكة بايصال الخير وذلك في حقه تع بالمغفرة وفي حق الملائكة
بالاستغفار او مجازيا كارادة الخير ولا بأس في اختلاف هذا المعنى
باختلاف اذ لا يلزم الموصوف اذ لا يلزم به ان يكون من باب الاشتراك
وضعا وهذا القدر يكفي في الجواب ومن تعدى عنه وتصدى للاستدلال
على عدم الاشتراك قائلا لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين
بالله تع وملائكته في الصلوة على النبي عم ولا بد من اتحاد معنى الصلوة
في الجميع لانه لو قيل ان الله تع يرحم النبي عم والملائكة يستغفرون له
يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد من

الخاد معنى الصلوة حقيقيًا كان او مجازيًا فقد ارتكب شططا بل ركب
غلطًا فاحشًا ثم ما توهم من الركاكة انما يلزم اذا لم يكن هناك امر مشترك
هو المقصود بالايجاب للقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان السلطان
قد التفت الى زيد او الامير قد خلع عليه فعظموه ايها الرعايا ولا مشكل
لهم ايضا في قوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض
بناء على ان المراد من السجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد ولغيره
السجود المعهود في حقه من المنسوب اليهم ما هو المعهود دون
الانقياد ولانه شامل للكل غير مخصوص بالاكثر لان كلا من التعليلين
في معرض المنع اما الاول فلان حقيقة السجود على ما نص عليه في المجمل
وضع الرأس فلا تعذر في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات
حقيقة الرأس في الكل لان التغليب سائغ شائع واما الثاني
فلان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا حظ لهم من الانقياد ولان المراد
منه الاطاعة بما ورد في حقه من الامر تكليفيا كان او تكوينيا على وجه
ورد به الامر وتقرير فعل اخر في مثل هذا المقام من ضيق العطن كما لا
يخفى على ارباب الفطن **التقسيم الثاني** باعتبار استعمال اللفظ مفردا كان
او مركبا في المعنى فانه ان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له ثانيا او بالوضع
ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي

حقيقة



لحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى ذلك الوضع فان كان لغويا
فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد يجتمعان و
يكون الامتياز بالحيثية وان استعمل فيما لم يوضع له لم يقل في غيره لان
المشترك ايضا مستعمل في غير ما وضع له فمجاز وشرط صحة الاستعمال
في التقسيم احتراز من الغلط اقتضى في المجاز وجود العلاقة بين معناه و
معنى الحقيقي وفي المرتجل الوضع قبل الاستعمال والمنقول وهو ما هجر فيه
المعنى الحقيقي لغلبته في المعنى المجازي بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة
بينه وبين الحقيقي وينسب الى الناقل فيقال منقول شرعي وعرفي
واصطلاحي حقيقة في المعنى الثاني ومجاز في الاول من جهة الوضع الثاني
من هنا ظهر ان المجاز يتغلب حقيقة بغلبة الاستعمال والحقيقة تنزل منزلة
المجاز حتى لا يثبت معناها الا بالبينة او ولالة القرينة بعلمه وان لم
يكن مجازا او بالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة في الدعاء و
مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا هذا ان لم يكن الثاني من
افراد الاول وان كان منها كالدابة المنقولة لذي الاربعة خاصة فانها
في الاصل لما يدب على الارض فحقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة
ان كان اطلاقه عليه اي على ما هو من افراد المعنى الاول باعتبار انه منها
اي من افراده وبالعكس ان كان باعتبار انه من افراد الثاني فاطلاق

هنا تغيير كلي

لفظ الدابة في الفرس مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار
وكذا بحسب العرف لانه ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على
الارض فحقيقة لغة ومجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد
ذوات الاربع فبالعكس لانه لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا
في العرف للمطلق باطلاقه فليس لاعتبار الاول فيه لصحة الاطلاق ف
تفريع على ما تقدم يعني لما كان المنقول ما لا يهجر فيه المعنى الحقيقي لم يكن
اعتبار المعنى الاول فيه لصحة اطلاقه على المعنى الثاني كما في المجاز فان
اعتبار الاول اي المعنى الحقيقي فيه لصحة اطلاقه على الثاني اي المعنى المجازي
بل لترجيح اللفظ المنقول والمعنى المنقول اليه على ساير الالفاظ والمعاني
ولهذا اي لعدم كون الاعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق لا يطلق المنقول
على كل ما يوجد فيه المعنى الاول وهذا معنى قوله فلا يطلق الدابة في
العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب والصلوة في الشرع على كل
دعاء كما يطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة ثم انه ظهر من البيان
السابق ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى
كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر وان رعاية المناسبة
في وضع بعض الالفاظ لا تستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد
فيه تلك المناسبة ولهذا لا يجري القياس في المعاني اللغوية والمرتجل وهو

ماوضعه

ماوضعه واضع آخر لمعنى غير المعنى الاول انما قال واضع آخر ليخرج المشترك
فان الوضعين فيه لواضع واحد ولا مناسبة بينهما فخرج المنقول
يكون حقيقة بعد الاستعمال انما قيد به لانه شرط في الحقيقة ودون
المرتجل فمن جعله مقابلا لها اعتبار الوضع الاول في التقسيم لم
يصب اذ ح يلزم خروج المشترك عن حد الحقيقة اذ لم يثبت
ان وضعه معا ثم ان اللفظ المستعمل قيد به اخراجا للمرتجل لم يستعمل
بعد حقيقة كانت او مجازا ان كان في نفسه بحيث لا يستتر منه
المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تغلب صريح والتي غلبت
سواء كانت مهجورة بالكلية او لا كناية والمجاز ان غلب فصريح
والا فكناية هذا عند علماء الاصول وعند علماء البيان الكناية لفظ
استعمل فيما وضع له لا لانه مقصود بل للانتقال منه الى ملزومه
فهو مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب كطويل النجاد فان المقصود
به الطول القامة لا الطول النجاد الا انه لا يصح كناية الا اذا كان له
نجاد طويل لان شرط الكناية وهو الاستعمال في الموضوع له لا يتحقق
بدونه فلا بد في ارادة الموضوع له ضرورة انها مستعملة فيه وهو معقود
منها في الجملة بخلاف المجاز لان المقصود منه اولا وبالذات غير ما وضع
له فيمتنع ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما مفرد وقد مر

مثالها لم يقل توقيتهما لان ما مر من التعريفين مشترك بين المفرد والجملة
او جملة والاول من هذا القسم ظاهر واما الثاني فكقوله اني اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلية فان
المجاز المتفرع على الكناية كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وعامة الاخبارات
المستعملة في الانشاء وكل ما استعمل من اقسام الطلب للاخر من هذا
القسم ثم ان الحقيقة الجملة حقيقة كانت او مجازا بحسب الوضع
ينقسم الى مجاز عقلي وهو ما نسب فيه الفعل الى غير فاعله بملابسة
بينه وبين الفعل كقول الموحد انبت الربيع البقل وحقيقة عقلية
ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول الكاذب معتقدا كان به كقول الدهري
انبت الربيع البقل او غير معتقد كقول من قال جاء زيد وهو عالم
بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة العقلية ما نسب فيه الفعل
الى فاعله عند المتكلم فانه ح لا يدخل فيها ثاني قسمي الكاذب لان
المتبادر من عبارة عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل نقول انها
كالعلم فيه وزيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام موضوعه
في اخر وقد استوفينا حقه في بعض تعليقاتنا **فصل** لما كان مبنى
المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذا اردت بلفظ غير ما
وضع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له بالفعل قبل زمان اعتبار الحكم وهو





زمان وقوع النسبة في الخبر وقس عليه حال الانشاء فمجاز باعتبار
ما كان او بعده فمجاز باعتبار ما يؤول لانه يصح اعتبار الحصول بالفعل
فيه ايضا فرقا بينه وبين المجاز بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم الحصول
بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما اخر او بالقوة كالمسكر للخمر
اريقت وكالخمر للعصير اريق وان لم يحصل له اصلا اي بالفعل ولا
بالقوة فلا بد من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لم يقل الملازمة
لانها غير لازمة بل المناسبة ايضا غير لازمة ولذلك يطلق احد الضدين
على الاخر مجازا بها ينتقل الذهن في الجملة من الوضعي اليه وهي اي تلك
العلاقة اما ذهنية محضة بان لا يكون بينهما تعلق ومناسبة الا في
اعتبار الذهن كما في اطلاق البصير على الاعمى هذا اذا لم يقصد به الاستعارة
التمليحية او التهكمية واما قصد المشاكلة فلا ينافيه لانها من قسم
المجاز المرسل وكذا التفاؤل وهذا ظاهر او خارجية وح اما ان يكون
احدهما جزء الاخر كما في اطلاق اسم الكل على الجزء كالجمع للواحد او بالعكس
كالرقبة للعبد اولا اي لا يكون واحد منهما جزء الاخر وح اما ان يكون
المجازي صفة للحقيقي فالعلاقة اما المحلية كما في اطلاق اسم المحل على
الحال او بالعكس واطلاق الغائط على قضاء الحاجة من القسم
الاول غايته ان المحلية باعتبار العادة فانه لما كان المعهود المتعارف

فصار الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما علاقة عرفية فبناء على هذا
ينتقل الذهن من الغائط الى قضاء الحاجة واما السببية فكما في
اطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت
وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا واما الشرطية
فكما في اطلاق اسم الشرط على المشروط كقوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم او
يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا
كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه
شجاع ولما كان مبنى هذا الاطلاق على علاقة المشابهة بين زيد
والاسد امتاز الاستعارة عن المجاز المرسل فتامل واذا عرفت
ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم
اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة في الطرفين بالاعتبارين
يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية
لها لم نقل هنا كالسبب مع المسبب لان منه ما هو سبب محض
ليس فيه معنى العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا اي سببي وكالجزء
مع الكل فان الجزء تبع للكل في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم
من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل محتاج اليه

فتحقق



ف

فيتحقق جهة الاصالة في الجملة في كل منهما بالنسبة الى الاخر الا ان اطلا
اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل
والقدم على الانسان واما بيان الضابط بانه يجوز في صورة
يستتبع الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد
بدون واحد منهما ولا يجوز في صورة لا يستتبع الجزء الكل فمنقوض
باليد فانها من قبيل الثاني مع انه يجوز اطلاقها على الكل كيف
وقد وقع في قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وكالمحل فان فيه جهة
اصالة لحاجة الحال اليه والحال اذا كان مقصودا منه اي من المحل
انما قيد به لان صحة العكس موقوفة عليه كالماء والكوز والمراد من
الحلول ما يعم انواع الحصول فيه ولا اختصاص لاعتبار العلاقات
المجازية المذكورة باللغة بل يوجد في الاسماء الشرعية ايضا
كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع عبر به عن علاقة المجاز
المشابهة لانها اتفاق في الكيفية والصورة يصلح علاقة للاستعارة
اي بنظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها من
التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال
والاجارة لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين
في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر ولكن يشترط للاستعارة

تنبيه

هام

فى غير الشرعية اللزوم البين فكذلك يشترط لها فيها واللازم البين
للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى
يلزم فى الجملة من تصورها تصوره كالوصية والارث فان كلا منهما
استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوايج الميت كالتجهيز
والدين وكالسببية عطف على قوله كالاتصال كالنكاح ينعقد
بلفظ الهبة فى الحرة لا بد من هذا القيد لانها اذا كانت امة تثبت
الهبة فانها وضعت لملك الرقبة اى لعقد وضعه لاجل ملك
الرقبة والنكاح لملك المتعة اى لعقد وضعه لملك المتعة وذلك
اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق ما وضع لما يترتب
عليه السبب وهو عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو
عقد النكاح وهذا هو المراد من علاقة السببية ههنا وهذا اى انعقاد
النكاح بلفظ الهبة عندنا اى فى من خواص النبى عم لقوله تع خالصة
لك وجه الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنى وقد خص النبى عم بالمعنى
فيختص باللفظ فالجواب بان الخلوص ليس فى اللفظ بل فى الحكم و
هو عدم وجوب المهر وعدم حل نكاحها للغير خارج عن سنن
الصواب قلنا ولانه على ان الانعقاد اى انعقاد النكاح بلا عوض
بلفظ الهبة مخصوص به عم ولا نزاع فيه انما الكلام فى انعقاد النكاح





بعوض باللفظ المذكور فى حق الامة والنص ساكت عنه فبقى دليلنا
سالما عن المعارض ثم انه قال لا ينعقد اى النكاح الا بلفظ
النكاح والتزويج لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالتنسب
وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل
الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر
الى غير مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين قاصر عن الدلالة
عليها اى على المصالح المذكورة قلنا هى اى تلك المصالح ثمرات وفروع
وانما بنى النكاح للملك له عليها اى للزوج على الزوجة ولذلك
اى لكون وضع النكاح لملكه عليها لا المصالح المشتركة بينهما لزم
المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق بيده خاصة
فانه لو كان وضعه لامر مشترك بينهما لما وجب المهر عليه ولما
اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظ لا يدل على الملك لغة
يعنى لفظ النكاح والتزويج لدلالة على الملك لغة ينبغى ان لا يصح
النكاح بها تداركه بقوله وانما يصح بهما لان الشرع نقلهما الى هذا
العقد فصار بمنزلة العلم له والواجب فى المنقول الشرعى
رعاية المعنى اللغوى لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار الدلالة
على الملك فى معناه الشرعى وكذا اى كانعقاده بلفظ الهبة ينعقد

بلفظ البيع البيع لما ذكر من علاقة السببية على الوجه المشروع فيما
تقدم وانما لم يصح العكس اي لم يثبت الهبة ولا البيع بلفظ النكاح
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان ذلك اي صحة
اطلاق اسم المسبب على السبب عند ما شرع السبب
للمسبب اي يكون الغاية لشرعية السبب وذلك السبب كالبيع
للملك فان غاية شرعية البيع الملك فانه قال نويته وتنزل
كما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشرا منوقفا
لحنث لم يحنث الكل في ملكه بان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى
النصف الاخر يعتق في الثاني لا الاول عرفا انه اشترى العبد
دون الاول لانه لا يوصف بملك العبد لغة ولا عرفا ههنا
الا اذا عنى باحدهما الاخر فيقبل ديانة فيهما فينعكس الحكم اي يعتق
في الاول دون الثاني وقضاء فيما لا تخفيف فيه يعني ان عنى
في الصورة الاولى ما بملك الشرا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب الذي شرع له صدق ديانة وقضاء لانه عنى ما فيه
غلظة وان عنى في الصورة الثانية بالشرا الملك بطريق اطلاق
السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا
كان سببا محضا اي لا يكون مشروعا للمسبب كملك الرقبة فانه

ام

شرعية



شرعية ليست لملك المتعة ولذلك يحنث الاول دون الثاني
في العبد والاخت من الرضاع فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب مجازا قلنا اي علماؤنا موجب ما قد مر من
انه اذا صح جهة الاصالة في الطرفين بالاعتبارين لا يجري المجاز
منهما فيصح الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل المذكور فان
العتق بمعنى الاعتاق وضع لازالة الملك ولاثبات القوة بنا
نص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة ملك المتعة وذلك سبب
لنفع اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ بقي
البها ليست بنفع اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة
ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بذلك الطريق
خلافا للشافعي لما مر من الاصل الخلافي ولا يثبت بطريق الاستعارة
ايضا اذ كل منهما اسقاط اي اسقاط الحق التصرف اما اثبات
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق ونحوها
الطلاق العتاق والعفو عن القصاص ونحوها مبني على السراية
واللزوم اراد بالاول ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض
وبالثاني عدم قبول الفسخ لعدم الاتصال بينهما في المعنى المشروع
كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق بمعنى الاعتاق

اثبات القوة الشرعية بناء على انهما من المنقولات الشرعية فلا بد
من اعتبار المعنى اللغوى فيهما والطلاق فى اللغة رفع القيد يقال
اطلقت الاسير اى حليته واطلقت الناقة من عقالها والعتق
بمعنى القوة يقال عتق الطاير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق
الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فالشرع نقله
الى القوة المخصوصة وهذا الابناء فى قول ابى حنيفة فى مسئلة تجزى
الاعتاق انه ازالة الملك لان مراده اى التصرف الصادر عن
المالك عند الاطلاق كو هو اى ازالة الملك لا انها معناه الشرعى
واسناده اى اسناد العتق على معناه الشرعى الى المالك مجاز لكونه
لصدور سببه وهو ازالة الملك عنه فيكون المجاز فى الاسناد
حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله تعالى ينزع عنهما
لباسهما بقى ههنا اشكال وهو ان الاستعارة انما تكون للمعنى
اذ لا معنى لاستعارة اللفظ للفظ ولا مانع عن استعارة لفظ
الطلاق لمعنى ازالة ملك الرقبة لمناسبة بينهما وبين معنى الطلاق
وهو ازالة القيد وهذا كاف فى ثبوت المطلوب اى فى مطلوب
الخصم والتعرض للفظ الاعتاق وبيان معناه خارج عن البحث
فالوجه فى بيان عدم صحة استعارة الطلاق للعتق ان يقال ان

ازالة

36

ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك اقوى منه
ومزيل القوى اقوى من مزيل الضعيف فلا يصح استعارة هذا
اى ازالة القيد لتلك اى لازالة الملك بل على العكس اولا بد
فى الاستعارة من القوة فى جانب المشبه به وفيه نظر وكذا
الاجارة عطف على قوله فيمتنع الطلاق تنعقد بلفظ البيع هذا
ابيع المثمر وعين جنس العمل و ح لا فرق بين اضافتها الى
الحر واضافتها الى العبد على ما ذكر فى الاسرار دون العكس
لان ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم انعقادها
به اى عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع اذا اضيف الى المنفعة
ليس لعدم صحة المجاز بل لعدم الصلاحية فى المنفعة المعدومة
للاضافة فى جواب سؤال تقريره انه اذا صح انعقاد الاجارة
بلفظ البيع مجازا ينبغى ان يصح بقوله بعت منافع هذه الدار
فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح وتقرير الجواب ظاهر ولذلك
اى ولكون العلة ما ذكر لا ينعقد ولو كان المذكور لفظها اى لفظ
الاجارة فانها انما تصح اذا اضيف الى العين اقامة للعين الموجودة
مقام المنفعة المعدومة واعلم انه يكفى فى المجاز باعتبار السببية
ان يكون المعنى الحقيقى سببا لجنس المعنى المجازى ولا يجب

ان يكون سببا للمعنى المجازي بعينه حتى يراد بالبنت جنس البنات
سواء ثبت بالمطر او بغيره، واعلم ان ملك المتعة عبارة عن ملك
الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين
وانما يتغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت بالنكاح
في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا وانما يعتبر اللفظ
لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمل اللفظ،
فاذا جعل لفظ الهبة مجازا عن النكاح يثبت به ملك النكاح لا
تبعا فيثبت فيه احكام ملك النكاح لا احكام ملك اليمين ثم اعلم ان
المعتبر في العلاقة المجازية سماع نوعها لا السماع عينها كيف واخترع
المجازات البديعية والاستعارات الغريبة من فنون البلاغة اجماعا
ولذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق والعلاقة مقتضية لتحقق
الصحة فالتخلف اي تخلف الصحة عن المقتضي لمانع مخصوص ليس
بقادح لان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي جواب عن تمسك
المخالف القائل باشتراط سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود
العلاقة لجاز اطلاق نخلة الطويل غير انسان للمشابهة وشبكة
للصيد للمجاورة واب للابن وبالعكس للسببية واللازم باطل
بالاتفاق **مسئلة** المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها في حق

النظم



ن في مسئلة مس السماء، وذلك انه اذا حلف قائلا والله لامس السماء يجب الكفارة م

النظم عند ابي حنيفة وعندهما في حق الحكم لا خلاف في ان المجاز
خلف عن الحقيقة بمعنى انها هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار
وايضا لا خلاف في ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل
ولذلك يجب الكفارة لان الاصل وهو البر ممكن فان مس
السماء ممكن للبشر كيف وقد وقع في حق النبي عم فينعقد
اليمين ويجب الكفارة ولا يجب في مسئلة الكوز فانه لو
حلف قائلا والله لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه
لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن وانما الخلاف في
جهة الخلفية والفرعية فعندهما هي الحكم يشترط في المجاز امكان
المعنى الحقيقي ولا فقوله هذا ابني لعبده الاكبر منه سنا اراد به المقدم
ولادة يثبت العتق عنده لصحة اللفظ ويلغوا عندهما لاستحالة
المعنى الحقيقي لان الاكبر سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا
من نطفة الاصغر لهما ان معنى المجاز على الانتقال من المعنى الحقيقي
الى المجازي فلا بد من امكان الاول ليتحقق الانتقال منه قلنا
يكفي صحة تلفظه من اللفظ ومدار على صحة اللفظ من حيث الافادة
ولا يلزم صحة ارادته منه كيف والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي
واقع في كلام الله تع وهو في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى ومن قال

ن وهو ثبوت البنوة م

على ارادته اولا جمع بينهما لم يصب لان مراد الخصم يتم بلزوم صحة الارادة
ولا حاجة الى ارادته بالفعل فابطاله لا يجدى نفعا في دفع ما ذكر
فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من
حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لان هذا المعنى لازم للبنوة وانما
زاد قوله وصار اهلا له لانه يجوز (صاحب التنقيح) ان يكون صبيا حين ملكه فلا يكون
اهلا للاعتاق فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين
ولا يعتق بقوله يا ابنى لان وضع النداء لاستحضار المنادى او
طلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح
الكلام باثبات موجبه الحقيقى والمجازى بخلاف الخبر فانه لتحقيق
المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن ويعتق بيا حر لانه اى لان لفظ
الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى
لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق فان قيل ان هذا
ابنى من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين لانه
دعوى امر مستحيل قصدا لانه منقوض بمحل الوفاق الاذ ذكره بل لان
ذكر المشبه يفصح عن التشبيه وحق الاستعارة ان لا يكون التشبيه
ظاهرا بل تشبيه بحذف الاداة اى زيد مثل الاسد مثل ابنى وهو
لا يوجب العتق بالاتفاق قلنا انه ليس من قبيل الحال ناطقة لان

ابنى



ابنى معناه مولود له ومخلوق من مائه فيكون مستعملا مثل ناطقة
وهو استعارة بالاتفاق **مسئلة** قال بعض الشافعية
لا عموم للمجاز كالصاع في قوله عم ولا الصاع بالصاعين فقد
اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره لانه ضرورى اداه ضرورة
المتكلم لقصوره في اللغة حيث لم يوجد فيها حقيقة تفى المرام او
تناسب المقام فليس فيه مظنة عجزه وقصوره كما سبق الى بعض
الاوهام فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا نم انه ضرورى بل يصار اليه
توسعة للطريق اى طريق اداء المعانى على المتكلم وابقاء لحق المقام
من جهة البلاغة فانه احد نوعى الكلام وفيه من لطايف البلاغة
ما لا يتحمله الحقيقة ولو سلم انه ضرورى بل يصار اليه توسعة للطريق
اى طريق اداء المعانى على المتكلم وابقاء لحق المقام من جهة البلاغة
فانه احد نوعى الكلام وفيه من لطايف البلاغة ما لا يتحمله الحقيقة
ولو سلم انه ضرورى لكن يجوز ان يكون الضرورة في اداء المعنى
العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى فكذا يتصور لاجل
المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة
فيتقدر اى يتقدر المصير الى المجاز بقدر الضرورة لنا لا علينا وهذا
جواب بطريق القول بالموجب **مسئلة** لا يراد من اللفظ الواحد في

الطلاق واحد منهما الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
فلا يرد النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني فقط [illegible]
المتبوع على التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك
فلا يستحق المعتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه لان موالي
فلان حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا اذا اوصى لاولاد فلان
او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لبنيه دون بني بنيه اما
دخول بني البنين في قوله امنونا على اولادنا على رواية الاستحسان
فليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم فيبتنى
على الشبهات ولا يراد غير الخمر بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه
لانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطئ بقوله تع او لامستم النساء
لان الوطئ وهو المعنى المجازي اريد به عندنا وغير المس باليد وهو
المعنى الحقيقي اريد به عند الشافعي وهو قول ابن مسعود رض وجواز التيمم
للجنب ثبت بدليل آخر والحنث بالدخول حافيا او منتعلا او راكبا
لا يضع قدمه في دار فلان لا للجمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول حافيا و
المجازي وهو الدخول منتعلا او راكبا بل لانه في العرف صار عبارة
عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن غفل عن هذا زعم ان مبنى
الجواب ههنا على المصير الى عموم المجاز ويراد بالاضافة في لا يدخل دار

فلان

39

فلان نسبة السكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة كانت او دلالة بان
يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها حتى يحنث بالدخول في دار
يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها وهي تعم الملك والاجارة
والعارية فيحنث بعموم المجاز لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا
حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الحنث اذا قدم نهارا او ليلا
في امرأته كذا يوم يقدم زيد ليس للجمع بين الحقيقي والمجازي لليوم
وهو النهار والمجازي وهو الليل بل لعموم المجاز لانه [illegible] لليوم يذكر
للنهار وللوقت كقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره ولما احتيج الى
ضابط يعرف به ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت بينه بقوله
واذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب
يوما وركبت الفرس يوما فللنهار وبغير ممتد وهو ما لا يصح
تقديره بمدة كالقدوم والدخول فانه لا يصح ان يقال قدمت ودخلت
يوما فللوقت المطلق لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير
في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له فان امتد الفعل امتد
المعيار فيراد باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا عند التعذر و
ذلك عند عدم امتداد الفعل وان لم يمتد كوقوع الطلاق لا يمتد المعيار
فيراد به الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل النص المذكور

ولعدم اختصاص العلاقة بالاول وكذا الحنث باكل الحنطة وما يتخذ
منها عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد لا باكل من هذه الحنطة ليس
الى للجمع بين الحقيقة والمجاز بل لانه يراد باكلها اكل باطنها عادة
فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابى حنيفة ومحمد فيمن قال لله على صوم
رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين حتى لو لم يصم يجب القضاء
لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا ليس له اى للجمع المذكور بل لانه نذر
بصيغته لكونه موضوعة له يمين لموجبه لان النذر ايجاب للمباح
وايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد
فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة بعد تحريم النبى
الحلال وهو مارية او العسل على نفسه يمينا والمباح اخص من
الحلال فتحريمه يتضمن تحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء بصيغته
تحرير بموجبه المراد بالموجب اللازم المتاخر ودلالة اللفظ على لازم
معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد اذا اريد
معناه الحقيقى يدل على الشجاعة التى هى لازمه بطريق الالتزام ولا
يكون مجازا لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا يتوقف على
الارادة فلا جمع المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة كما توهم والتوقف
على نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة لغلبة استعماله فى النذر

جواب



جواب سوال مقدر تقريره ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم
ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو واما
الجواب بان اليمين يثبت بالارادة والنذر بالصيغة من غير
تاثير للارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة فلا
يثبت فيما اذا نواهما جميعا فى هذه الصورة ايضا ثبوت النذر
بالصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازى لانا
نقول فلا يمتنع الجمع فى شىء من الصور لان المعنى الحقيقى يثبت
باللفظ اخبارا كان او انشاء فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها
مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عقلا او
حسا او عادة او عرفا عاما كان او خاصا والفرق بين العادة
والعرف فى الافعال والعرف فى الاقوال او شرعا وهى اما
خارجة عن المتكلم والكلام اى لا يكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولا
يكون من جنس الكلام كدلالة الحال كيمين الفور اذا ارادت
المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور
فالقرينة الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الحقيقة وهى الخروج
مطلقا او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى
لا يامر بالمعصية فالمنع فيه عقلا او لفظا اريد يكون القرينة لفظا

ان يفهم منه باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة فلذلك على القرينة
في كل مملوك لي حر لفظية وهذا المار من جملة من قسم المخصص غير
الكلامي لان المراد منه ان يكون المخصص صريح الكلام خارجا عن هذا
الكلام الذي يكون المجاز فيه كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فان ما في سياقه من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا المنع
عقلا كونه للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا والمنع
فيه عرفا او غير خارج بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا
على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون بعض الافراد اولى بالمأخذ كما
في التخصيص ان المخصص قد يكون نقصان بعض الافراد او زيادة
فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على
المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصان في ملكه فكان قرينة المجاز
اولوية البعض الآخر والمنع هنا شرعا او لم يكن نحو الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين الفعل لا يكون بالنية
وعين الخطأ والنسيان ليس بمرفوع بل المراد الحكم والمنع فيهما عقلا
ونحو لا يأكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا
البئر المنع في هذه الثلثة حسا وعرفا فان المعنى الحقيقي لما امتنع حسا
وعرفا علم انه ليس بمراد والا لكان اليمين خالية عن الفائدة لانها في مثله

تكون



تكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يضع قدمه في دار فلان
المنع فيه عرفا حتى اذا اكل من عينها او استفه او كرع او وضع قدمه
فيها ولم يدخل لا يحنث هذا كله اذا لم يهجر ما يحتمله الكلام والا فيقع
ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة المانعة هناك كونه منقولا
عرفا او شرعا ومنها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة يصرف عن
حقيقته لكونها مهجورة شرعا وهو كالمهجور عادة الى مطلق الجواب
اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل
في الجزء بناء على عموم الجواب فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا اي غالبا في التعامل والتفاهم على الاختلاف
بين المشايخ عطف على اول المسئلة وهو لا بد للمجاز من قرينة
فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة
وعندهما المجاز اولى انما عبر بقيد الاستعمال في الحقيقة وقيد
التعارف في المجاز للاتفاق على ان العمل بالمجاز عند عدم القيد
الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني فمن لا يأكل من هذه الحنطة
يصرف الى الاكل عينها عنده قال في المبسوط لان عينها مأكول عادة
فانها تؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل نيا ايضا
حبا حبا والى الاكل المتخذ منها عندهما مسئلة قد يتعذر المعنى الحقيقي

والمجازي معا كقوله لامرأته وهي ممن لا يولد مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا
منه او لا او معروفة النسب هذا ابني اي ان الذي يولد مثلها لمثله اذا كانت
مجهولة النسب يعتق ملكه عنها فتحرم عليه او ابنت على اقراره وان
لم يثبت نسبها منه صرح بذلك في المبسوط هذه بنتي تعذر الحقيقي في الاول
ظاهر واما في الثاني فلانه اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق
من اشتهر نسبها منه بان يكون دعوة معتبرة في حقهما فيثبت نسبها
منه وينتفي عمن اشتهر منه ولا يمكن هذا لانه ثابت ممن اشتهر منه
فلا يبطل باقرار الغير وفي حق نفسه فقط بان يثبت منه ولا ينتفي عمن
اشتهر منه وذا متعذر لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون
ادنى تكذيب الشرع اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب
والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل ذلك واما تعذر المجازي فلان
التحريم اللازم له اي لقوله هذه بنتي الثابت به مناف لملك النكاح فلا يكون
من حقوقه فلا يملك الزوج اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل والذي
يملكه وهو تحريم القاطع للحل بالنكاح ليس من لوازمه اي من لوازم قول
المذكور بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي
في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه
اثبات التحريم بهذا اللفظ **مسئلة** الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز لا بد

في صحته



في صحته من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن
الحقيقي الى المجازي واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس
مما لا بد منه في صحته انما الحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة وفصاحته
وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ
المجاز بالعذوبة ثم ربما يكون في لفظ الحقيقة بشاعة كالخنفقيق يقول
الى لفظ المجاز كالداهية لكونه عذبا او صلاحيته للشعر وزنا او
قافية اي يكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا
او مقفى بخلاف المجاز او السجع كالاسد فانه يصلح سجعا مع الاد
والعدد دون الشجاع او سائر المحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز
ويفوت بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك
هنا مجاز استعمل لنحو الشرك ومعنويه اي اختصاص معناه
منها شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة ابي حنيفة رح
لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل
او الترهيب كاستعارة السم لبعض المطعوم او المبالغة كاستعارة
الموت للسيف او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروب
او التنفير كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تع يجعلون اصابعهم

في اداء المهم او زيادة البيان كاستعارة الاسد للرجل الشجاع فانها اقوى
في الدلالة على الشجاعة من الحقيقة لانه دعوى بالبينة فان الاسد
يلزمه الشجاعة وهذا دعوى بلا بينة او الاستطراف كاستعارة البحر
من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فان فيه اخراج ما يستحيل
وقوعه مخرج الواقع ليستطرف او تلطف الكلام اي اختصاص معناه
بنوع لطف في الكلام كاستعارة احد الضدين للاخر تمليحا او تهكما او
تفؤلا او مطابقة تمام المراد وبيان ذلك ان المراد وهو اداء المعنى بكلام
مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه
في مراتب الوضوح والاخفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ
الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما
يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح
فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في مراتب
الوضوح لا بد من العدول عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك ووهم الاخلال
بالفهم في المجاز من اخلال الوهم لان قيام القرينة بشرط المجاز وعند
ذلك يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من الفوايد التي تختص بمعنى
المجاز او لفظه **فصل** ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة
تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته تجري في الفعل وما



يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة تشبيه دلالة
الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ نطقت
بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك فيعقد هذا الفصل لبيان
ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في
الحروف ايضا فقال قد تجري الاستعارة التبعية في الحروف فانها
اي الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي يعتبر التشبيه
الذي عليه مدار الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف ويجري فيه
الاستعارة ثم بتبعية ذلك تجري في الحرف والمراد بمتعلق
معنى الحرف ما يعبر به عنه عند تفسير معناه كاللام يستعار اولا
التعليل للترتيب سواء وجد التعقيب كما في انتبه للزيادة او لم
يوجد كما في اسلم ليدخل الجنة ثم بواسطتها يستعار اللام له كلدوا للموت
فانه شبه ترتب الموت على الولادة بتعليل الفعل بالعلة الغائية
ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فجرت الاستعارة اولا
في التعليل وبتبعيته في اللام وهذا الظاهر ومعنى التعليل هو بيان العلية
لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا
باعتبار اخر كما في ضربته للتاديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن
لكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير حاجة

الا اعتبار كونه معلولا وهذا ايضا واضح وهنا تذكر حروفا يشتد الحاجة
اليها وتسمى حروف المعاني اراد بالحروف حقيقتها ولذا اسماها حروف
المعاني وهذا الابناء في انتظامها الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف
اذ اللازم من التجوز في صيغة الجمع لا في معنى الحرف منها حروف العطف
الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت بالنقل
عن ائمة اللغة لم يقل باجماع النحاة لانها للمعية عند الفراء وللترتيب
عند جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو
عمرو الزاهد وباستقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا
يصح فيه الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة وفي جمع
الاسمين المختلفين كالالف لجمع المتحدين يعني انها بدل عن الف التثنية
يقوم مقامها عند تعذرها فلا دلالة لها في المدلول ولا دلالة في الاصل
على الترتيب ولا على المعية فكذا في البدل وقولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لما تقرر
ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم
الزيادة على الكتاب من غير دليل صالح لذلك ووجوبه اي وجوب الترتيب
بالنسبة الى السعي بين الصفا والمروة بقوله عم ابدؤا بما بدا الله تعالى به لا
بالقران لان قولهم وهم من اهل اللسان بانهما بيداء دل على ان الاية





خلو عن الدلالة على الترتيب وانما قلنا بالنسبة اليه لانه بالنسبة
اليه عم بالالحاح لمن وحي غير متلو كساير الواجبات بالسنة وزعم
البعض انها للترتيب عنده اي عند ابي حنيفة رح وللمقارنة عندهما
استدلالا بوقوع الواحد عنده والثلث عندهما في ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي الزعم المذكور
باطل اذ لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في مورد استعمال
الواو كونه مستفادا منها ابطله ولا بطريق المنع ثم ابطله بطريق
النقض بقوله ويقع الثلث اتفاقا ان اخر الشرط اي ان قال
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لتعلق
الاجزية المتوقفة دفعة ثم ابطله بطريق الحل بقوله ومبنى الخلاف
على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على التعاقب فوقوعها كذلك
لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف الثانية والثالثة المحل
بخلاف ما اذا قدم الاجزية اذ حينئذ يتعلق الكل بالشرط دفعة لوجود
المغير في اخر الكلام وعندهما الترتيب في التكلم لا في صيرورتها اللفظ
تطليقا لان ذلك عند وجود الشرط ولا ترتيب فيه كما اذا قال انت
طالق ثلاث لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فعند وجود الشرط
يقع الثلث كذا ههنا لان المعلق كالملفوظ فان قيل اذا زوج امتين

بغير اذن مولاهما انما قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق
ولم يقل وبغير اذن الزوج كما قاله فخر الاسلام لانه مستدرك ههنا
بل مخل ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبحرف العطف اى قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية لجعلهما للترتيب وان زوج الفضولي
اختين معا بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما
معا اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اى اجزت نكاح هذه وهذه
بطلا اى بطل نكاحهما لجعلهما للقران وان قال في مرض موته هذا وهذا
وهذا ولا وارث له غيره ولا مال له سواهم وقيمتهم سواء فان اقر متصلا
عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين كل عتق كل الاول و
نصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول وسكت
عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض ان قيمتهم سواء ولما قال
بعد زمان وهذا وسكت وقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق
النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول ولما قال بعد زمان
وهذا وموجبه ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق ثلث الثالث
ولا رجوع عن الثاني ايضا لجعلهما للقران اى جعلتم حرف العطف
فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقتهم اى لانه لو لم يكن للقران بل يثبت
الترتيب لكان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى

لم تبق

45

لم تبق الثانية محلا لتوقف النكاح بل بطل لان نكاح الامة على الحرة
لا يجوز واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان
اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وفيهما كذلك اما في الثاني
فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في
الثالث فلان الاول قبل اعتاق الاخرين عتق مجانا وبعد اعتاقهما
يلزمه السعاية في ثلثي قيمته الا ان التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا
بخلاف الاول فان اعتاق الثانية من الامتين لا يغير اعتاق
الاولى فلا يتوقف فيه اول الكلام واعتاق الثانية من الاختين
يغير اعتاق الاولى فيتوقف فيه اول الكلام قيل مرجع الخلاف الى
الاختلاف في الوضع فانه في وضع مسئلة الامتين افرد لكل واحدة
منهما تحريرا فلم يتوقف صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين
لم يفرد لكل واحدة منهما اجازة فتوقف حتى لو عكس الوضع لانعكس
الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة ان لم تفتقر في
موضع خبر لمبتدأ او جزاء الشرط ونحو ذلك انما قيد به اذ حينئذ توجب
المشاركة في ذلك التعلق فمن قوله هذه طالق ثلثا وهذه تطلق
الثانية واحدة وانما تجب هي اى المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول
فيشاركه اى يشارك اخر الكلام اوله فيما تم الاول بعينه اى بعين ما تم لا

بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمتنع
الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوفين
كقوله ان دخلت الدار فانت طالق طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة
هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط واحد
فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط الاول المذكور وهو ان
دخلت الدار لا بتقدير مثله لئلا يقدر شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعمه ابو يوسف ومحمد او بتقدير مثله عطف
على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد كقوله جاءني زيد وعمرو ولا بد ان
يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو وفيه نظر وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف
الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا
في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب
الصلوة عليه لا يقال هذا بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما
عين المخاطب بالاخر لانه غير لازم على ما افصح عنه صاحب الكشاف
حيث قال في تفسير قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية يجوز
ان يكون اول الخطاب للازواج واخره للائمة وعدم وجوب
الزكوة على الصبي عندنا لانها عبادة تتضمن الفقر المالي والصبي ليس
باهل لها وهو فاسد عندنا لان الشركة انما يثبت اذا افتقرت الثانية

وفي ان



وفي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر انما تعلق العتق بالشرط
لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء ليكون
الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها جواب سؤال تقريره ان
موجب ما ذكر من ان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ان
لا يتعلق وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع لانها جملة تامة
غير مفتقرة الى ما قبلها وتقرير الجواب انها في قوة المفرد وحكم الافتقار
لان مناسبتها الجزاء في كونهما اسميتين وكون الاصل في العطف
بالواو والتشريك ترجح عطفها على الجزاء وصحح جعلها في قوة المفرد
وفي حكم الافتقار قوله ليكون الواو على اصلها يعني ان الاصل في
العطف بالواو التشريك فيحمل عليه كلما امكن رعاية الاصل وهذا
اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة
التي لا صارف عن اعتبارها في قوة المفرد واما اذا لم يكن الحمل على
التشريك فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد
وحكم المفتقر الى ما قبلها كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو
تكون لمجرد النسق والترتيب بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله تعلق
العتق بالشرط يعني ان قوله وضرتك طالق في قوله ان دخلت الدار

فانت طالق وضربك طالق وان امكن حمله على الوجهين لكن فيه صارفا
عن اعتبارها في قوة المفرد فان اظهار الجزء وهو قوله طالق دليل على
عدم مشاركته في الجزاء وصارف عن العطف عليه اذ ح يكفي ان يقال
وضربك ولهذا اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب
كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضربك طالق من قيام
الدليل على عدم الاشتراك في الجزاء جعلنا قوله تع ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لانها جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا
والمخاطب بها الائمة فدليل المشاركة في الجزاء قائم هنا فقطعنا
عليه لا قوله واولئك هم الفاسقون لانه جملة خبرية وليس الائمة
مخاطبين بها فدليل عدم المشاركة في الجزاء قائم هنا فلم يعطف عليه
وثمرة هذا تاتي في بيانها في اخر فصل الاستثناء الفاء للعاطفة اولا
للترتيب وهي اذا كانت عاطفة تفيد التعقيب بلا تراخ انما قال
اذا كانت عاطفة لانها اذا لم يكن عاطفة وهي التي تسمى فاء السببية
ويختص بالجمل وتدخل ما هو جزاء لا يفيد التعقيب بلا تراخ للقطع بانه
لا دلالة في قوله تع اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب
النداء بلا تراخ فان قال ان دخلت الدار فانت طالق فالشرط
ان تدخل على الترتيب من غير تراخ اي من ان يتخلل بينهما بعمل اخر وقد يدخل





على المعلول عاطفة كانت نحو سقاه فارواه السقي اشراب الماء و
لا يلزمه الارواء او لا نحو جاء الشتاء فتاهب الفاء هنا جزائية و
تعرفها بان يصلح تقدير اذا الشرطية قبلها وجعل مضمون الكلام السابق
شرطها والمعلول لا بد ان يغاير علته في الوجود والا كانت العلية
بحسب الوجود الخارجي ضرورة انها متقدمة عليه بحسبه والشراء في
قوله عم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه
بسبب الملك وهو اي الملك شرط الاعتاق فلا احتمال للاتحاد
بين الشراء والاعتاق فان قلت فما معنى قوله فيعتقه وليس
هنا فعل آخر سوى الشراء قلت لما كان الملك في الصورة المذكورة
حاصلا للولد بسبب اختياري اثبت الشرع اعتاقا حكميا من
جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون الفاء للترتيب فخرج في جواب
من قال بعت هذا العبد منك بكذا يكون قبولا اذ الاعتاق لا يترتب
على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال قبلت فهو حر بخلاف
هو حر لانه يحتمل رد الايجاب ببيان حريته قبله ولو قال للخياط ايكفيني
هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فاذا لا يكفيه يضمن الخياط
قيمة الثوب كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وذلك
لان الاذن بالفاء مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد تدخل على

العلل اي قد تجئ فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها سببا
لما قبلها كقوله اخرج فانك رجيم وابشر فقد اتاك الغوث وتزودوا
فان خير الزاد التقوى وذلك لان ذكر المسبب يقتضي ذكر السبب
لا لان المعلول يكون علة غائية للعلة اذا كان مقصودا منها لان
افعاله تع غير معللة بالاغراض والابشار ليس علة غائية لاتيان
الغوث ولا الامر بالتزود ولكون خير الزاد التقوى على ان المعلول
المقصود من العلة انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فان
قال ادّ الي الفا فانت حر او انزل فانت آمن يعتق و
يأمن في الحال لان معنى الاول لانك حر ومعنى الثاني لانك
آمن ولا يمكن ان يكون جوابا للامر لان جوابه لا يكون الا الفعل
المضارع على ما تبين في موضعه ثم للترتيب مع التراخي وهو اي التراخي
عنده اي عند ابي حنيفة في التكلم والحكم لانها لمطلق التراخي فينصرف
الى الكامل وهو ما فيهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ فيظهر اثرها
فيه ايضا وعندهما في الحكم فان قال انت طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث
والا يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ان قدم
الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق

وسكت



وسكت لا ان التراخي عنده في التكلم ايضا ويلغو الباقي لعدم
المحل لان المرأة غير مدخول بها وان اخر تعلق الاول ونزل الثاني
اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار
فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وذلك لان ثم يتضمن
معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو
معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات
المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال
صورة ومعنى ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه
ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها ان قدم
الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط
كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت
مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط
وان اخر تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر بل للاعراض عما
قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه
كما اذا انضم اليه لا فانه ح يصير نصا في نفي الاول واثبات ما بعده
على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا اي لكونه للاعراض
عما قبله قال زفر رح في قوله له علي الف درهم بل الفان يجب

ثلثة الاف لانه لا يملك الاعراض عن الاول وابطال موجبه لجعله في حكم
المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا
الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك بكلمة بل نفي الانفراد
عما ذكره قبله عددا كان او معدودا عرفا نحو ستين سنة بل سبعون
وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل التدارك لان
مدلوله لا يتخلف عنه فيقع واحدة اذا قال ذلك اي قوله انت
طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه لما قال انت طالق
واحدة وقعت الواحدة لكونه انشاء فلم يبق المحل حتى يقع بقوله
بل ثنتين بخلاف التعليق بان يقال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت واحدة بل ثنتين فانه ح يقع الثلث عند الشرط
لانه قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعليق
الواحدة بالشرط وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى اتصاله
بالشرط المذكور بلا واسطة ولا يملك اي ليس في وسعه ابطال
موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فتقرر شرط في الكلام الثاني علا
بموجب قصده فانه لو لم يقدر لا يتصل بواسطة وهو خلاف المقصود
فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
والاخر ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط





يقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار اي صار نظيرا لهذه المسئلة في وقوع الثلث عند وجود
الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا اتى بالواو بدل بل فانه
للعطف على تقدير الاول لا مع الاعراض عنه وابطال موجبه
فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول اي يقتضي
الاتصال بالشرط المذكور بواسطته فعند وجود الشرط يكون الوقوع
على الترتيب في الذكر عند ابي حنيفة رح ولما لم يبق المحل بوقوع الاول
لعدم الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف الواو ولكن
للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة
الاستدراك وليست بعاطفة وان وليها مفرد فهي عاطفة
ان تقدمها نفي او نهي نحو لا تنم زيد لكن عمرو وان دخل في المفرد يجب
سبق نفي نحو ما رايت زيدا لكن عمروا فانه يتدارك دفع وهم علم
رؤية عمرو وايضا بناء على نحو لطة بينهما او نفي وان دخل في الجملة
يجب اختلاف طرفيها بالنفي والاثبات من جهة المعنى سواء كانا
مختلفين لفظا ايضا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر لكن
عمرو حاضر وهي بخلاف بل حيث لا يدل على الاعراض عن الاول فان اقر
لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل

فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا له في اقراره فيكون ردا لما اقر
ويحتمل ان لا يكون تكذيبا له بل يكون معناه البعد وان كان معروفا
بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو والاول هو الظاهر فعلى الثاني يصير بيان
تغيير فلا يصح الا موصولا حتى يثبت الاثبات لعمرو مع النفي عن زيد
لا مفر اجماعا عنه لان النفي ح يصير ردا للاقرار ولا يثبت مالكية عمرو بمجرد
الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال المقضي له بدار بالبينة ما كانت لي
قط لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد باعها المقضي له مني او وهبها لي
بعد القضاء اي صدقه في الاقرار وكذبه في انها لم تكن له قط ان الدار لزيد
لانه لما وصل الاستدراك بالنفي فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما
وهو نفي الملك عن نفسه وثبوته لزيد معا وعلى المقضي له القيمة اي قيمة الدار
للمقضي عليه لان تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم
لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي الملك عن
نفسه وثبوته لزيد لان لازم الشيء الثابت به متأخر عنه وعما معه فيكون
الا النفي المذكور حجة عليه اي على الثاني حيث يبطل به شهادة الشهود
لكونه اقرارا على نفسه لا على زيد لانه اقرار على الغير فلا يبطل به الملك
الثابت له فيضمن القيمة اي يضمن المقضي له قيمة الدار للمقضي عليه لانه
اتلفها بالاثبات لزيد ثم ان اتسق الكلام عطف على اول البحث

اي ينظر



اي ينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما
قبله اولا فان صلح له تعلق ما بعده لما قبله والا اي وان لم يصلح لذلك
فهو كلام مستأنف كقولك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب
الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب اذ في
لا يستقيم لكن غصب ولا يكون الكلام مرتبطا وبالحمل على نفي السبب
يرتبط فاخترناه فقلنا انه نفي للسبب لا رد للاقرار بخلاف ما
اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين ينفسخ الكلام ويجعل لكن مبتدأ لانه نفي اجازة النكاح
عن اصله فلا يمكن اثباته بمائتين فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن
اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة نكاح مهره مائتان
او لاحد الشيئين فان كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما او
باحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احديهما او الانشاء
قيل للشك في الاخبار ولا يناسبه كون الكلام للافهام كما سبق الى بعض
الافهام لانه اي لان الشك يضاد معنى يقصد افهامه وللتخيير في الانشاء
كاية الكفارة والتحقيق على ما نبهت عليه انها انها لاحد الامرين او
الامور والشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام و
دلالة الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان

يوقع العتق في ابهماانشاء او يتبين على اختلاف لا صلين ويكون
هذا اي الايقاع او البيان المذكوران انشاء حتى يشترط صلاحية
المحل ح اي حين الايقاع او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء
شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان
اعلم ان هذا الكلام انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال لحر
وعبد هذا حر او هذا او احد كما حر لا يعتق العبد لصحة الاخبار فمن حيث انه
انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
او بيانه في ايهما شاء شرعا ويكون هذا الايقاع او البيان
انشاء حكما ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك يكون اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء
لا حقيقة ولا حكما بل يكون على حقيقة الخبرية ولما كان للبيان
الذي هو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار
عملنا بهما فباعتبار الشبه الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق وباعتبار
الشبه الثاني قلنا يجبر على البيان كما اذا اقر بالمجهول وانما قلنا
باعتبار الشبه الثاني لان الجبر انما يكون في الاخبارات دون الانشاءات
وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه وفي قوله

ولكن



ولكن هذا او هذا انهما يعرف صح فلهذا اي فلما مر ان او في
الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق
بقوله تع ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية على حسب الجنايات
وهي معلومة عادة من قتل وقتل مع مال واخذ مال فقط و
تخويف فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني الصلب وجزاء الثالث
القطع وجزاء الرابع النفي والمراد به الحبس حتى يحدث توبة صرح به
في الهداية على انه ورد البيان من الشارع على هذا الوجه وابو
حنيفة رح خير في الثاني بين القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب
والقتل فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص الصلب
بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاصها به بحيث
لا يجوز فيها غيره لان هذه الجناية الاتحاد من حيث انها قطع في
المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب
القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين ولذا اي ولان او
لاحد الشيئين قال في هذا حر او هذا العبد وابنه لا يعتق الا
بنية لانه لما ضم اليه ما لا يصلح العتق كانه قال انت حر او لا ولو
قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط وقال

ابو حنيفة رح لما تعذر الحقيقة يحمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى
من الالغاء، ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث في الحال
ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وقيل معناه هذا حر
او هذان فيخير بين الاول والاخيرين فلا يعتق واحد منهم في الحال
والاول اولى لما ذكر شمس الائمة في اصوله ان الخبر المذكور اي حر لا
يصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر مخالفه لفظا لان العطف
للتشريك في الخبر المذكور او لاثبات خبر اخر مثله لفظا ومعنى واما
ما قيل ان او هذا مغير لما قبله بخلاف وهذا لان الواو للتشريك
فيقتضي وجود الاول ويتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس
بمغير فيثبت التخيير بين الاولين بلا توقف على الثالث فصار
المعنى احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما فوهم منشاؤه
عدم التفهم لمعنى المغير فان قوله وهذا مغير لما قبله وكون الواو للتشريك
لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الكل
وحده وبعد ما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين اختيار الاول
وحده او الاخيرين جميعا وهذا القدر كاف في التغيير المراد واذا
استعمل في النفي خبرا كان او انشاء يعم نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا
اي لا هذا ولا ذاك لان او لاحد الامرين وانتفاء الواحد المبهم انما يكون

بانتفاء



بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما
الا ان يدل الدليل على ارادة احد الشيئين نحو يفيد عدم الشمول لا
شمول العدم واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما
لان الواو للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي البعض الا ان يدل
الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال
اليتيم فان الدليل وهو كون كل واحد منهما محرما في الشرع دال
على ان المراد الحلف على ان لا يفعل واحد منهما لا هذا ولا ذاك
فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك
والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس واما ما قيل ان كان للاجتماع
تاثير في المنع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فلعدم الشمول
فلا يحنث بتناول احدهما لان هذا اليمين للمنع والا فلشمول
العدم فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا
وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله كثير و
قد يكون للاباحة فقدر ما يتعلق بهذا نحو جالس الحسن او ابن
سيرين ويلزمها جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه يلزمه امتناع
الجمع وهذا اعم من منع الخلو ويعرف المراد ايهما بدلالة الحالة ولهذا
ان لما في الاباحة من جواز الجمع قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا

لا ان يكلمها لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار لمعنى الا
فينصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لاقتلنه او يسلم
ومنه قوله وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها او تستقيما
وقد تستعار بمعنى الى فينصب ايضا المضارع بعدها بان مضمرة
كقوله تع ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم ووجه الاستعارة
في الموضعين ان يتعين احدهما قاطع لاحتمال الاخر كالاستثناء والغاية
فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا
حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية جارة كانت نحو حتى
مطلع الفجر وحتى رأسها او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او اخس
الا انها اذا كانت جارة لها معنيان الى وكي واذا كانت عاطفة
لا تكون لها معنى كي او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان
جواب الشرط محذوف اي فبها ونعمت والا فيقدر من جنس ما تقدم
نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ماكول هذا اذا دخلت
الاسماء وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء
فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح ان
يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
والا فللتعقيب من غير تراخ استعارة لها بمعنى الفاء وهذا مما

عبارة التنقيح فللعطف مرتبة

اوردوه

53

اورده الفقهاء لم ينقل مما اخترعه الفقهاء لان الصادر منهم بناء الجواب
عليه لا بناء الكلام عليه فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح
حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية
وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث
لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داعي الى الاتيان ويصلح
سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللتعقيب
من غير تراخ بر وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للجزائية للسببية
وشرط كونها بمعنى كي انما هو السببية وفعل الشخص قد يكون سببا
لفعله الاخر **حروف الجر الباء للالصاق** نحو مسكت بزيد واما
مررت بزيد فالباء فيه للتعدية فيكون لتكميل متعلقه فان قال
لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا
ملصقا باذني وان قال الا ان اذن لا اي لا يجب لكل خروج اذن
بل يكفي اذن واحد للخروج اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء متعذرة
ضرورة ان الاذن ليس من جنس الخروج ومعنى ان اذن الاذن
لان ان مع الفعل بمعنى المصدر فيكون مجازا عن الغاية ووجه
المناسبة ظاهر فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى
وقت وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارض هذا وجه اخر وهو ان

المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوقه
فيكون التقدير لا اخرج وقتا الا وقت اذنا فيجب لكل خروج اذن
فاوجب الوجهان الشك فلا يحنث لان الثابت لا يزول بالشك
والاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم فان قال
بعت هذا العبد بكر من البر يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا
وان قال بعت كرا من البر بالعبد يكون سلما ويصير العبد رأس
المال والكر مسلما فيه فيراعى شرائطه من التاجيل وقبض رأس المال
في المجلس وغير ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف
الاول فانه يجوز التصرف فيه قبله كما في ساير الاثمان والمعتبر في الآلة
قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت
اي الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة يكون تشبيها بالآلة فلا
يراد كله الا اذا قام دليل على ارادة الكل كما في آية التيمم فيبطل قضية
التشبيه فالتبعيض في قوله تع وامسحوا برؤسكم مستفاد من هذا لا
من الوضع واللغة كما توهم على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان
الحق سواء كان لله تع كالفرائض او للعبد كالدين والنفقة يعلو ويركبه
معنى وتستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا وهو
اي الشرط متعذر في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط

كالبيع

54

كالبيع والاجارة والنكاح لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير
قمارا فتكون على بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب
الالطاف الالصاق فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف
يصير بالف وكذا في الطلاق على مال عندهما لانه معاوضة من جانبها
وعنده للشرط عملا باصله لعدم التعذر فان الطلاق يقبل
الشرط فمن طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة تجب ثلث
الالف عندهما لانها بمعنى الباء فيكون الالف عوضا واجزاء العوض
تنقسم على اجزاء المعوض ولا تجب عنده لانها للشرط واجزاء
الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط واما من فقد مر في فصل العام
انها للتبعيض وللتبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال
المحققون ان اصلها هذا والبواقي راجعة اليها وقد تزيد لتاكيد العموم
نحو ما جاءني من احد والى لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة اطلاقا
لاسم الجزء على الغاية فان احتمله الصدر فيها والا فان امكن تعلقه
بما دل عليه الكلام فذلك نحو بعت الى شهر بتاجيل الثمن فان البيع
لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن تعلقه الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين
فصار كقوله بعت مؤجلا الثمن الى شهر وان لم يمكن يحمل على تاخير
صدر الكلام ان احتمله اي ان احتمل التاخير نحو انت طالق الى شهر

ولا ينوى التأخير و[illegible] التخيير يقع عند مضي شهر صرفا للأجل الى الايقاع
احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل صفة لموجود
ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله واعلم ان الاكثر وهو المختار
عدم دخول حدى الابتداء والانتهاء في المحدود فاذا قلت اشتريت
من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان لا يدخلان في الشراء
الا اذا دل دليل على دخول احدهما كما في قولك قرأت من اوله الى اخره
وقيل الظاهر هو عدم الدخول الا مجازا بلا تفصيل وقيل ان كانت
من جنس نحو اكلت السمكة الى رأسها فالظاهر الدخول سواء كانت
غاية قبل التكلم اولا والا نحو اتموا الصيام الى الليل فالظاهر عدمه و
قيل كلاهما اى الدخول وعدمه سيان نظرا الى دلالة اللفظ والتعيين
يكون من الخارج وقيل ان تناولها صدر الكلام كما في قوله تعالى وايديكم
الى المرافق تدخل لانها للاسقاط اى لاسقاط ما وراءها ان وجد فيما
وراءها شئ من جنس ما قبلها او للتأكيد ان لم يوجد لدخولها بحكم
التناول والا اى وان لم يتناولها الصدر كما في اتموا الصيام الى الليل
فلا تدخل لانها للمد اى لمد الحكم والفرق بين هذا وما ذكر قبيله انه قد لا توجد
التناول وقد توجد المجانسة بين الحد والمحدود وكما في قوله تعالى اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومن شرط في الدخول على تقدير

التناول



التناول ان لا يكون غاية قبل التكلم فقد خالف الجمهور في نحو اكلت
السمكة الى رأسها ثم انه زعم ان ما ذكره عين ما نقل ثانيا ولا اختلاف
بينهما الا في العبارة مع وضوح الفرق بينهما معنى كيف وقد اختلفا
في الموجب في نحو المثال المذكور اتفاقا ثم ادعى انه اخذ بنتيجة المذاهب
المنقولة فيها وهذا مما لا ينبغي ان يذهب اليه ذاهب فان قال له علي
على القول الاخير وهو مختار ابي حنيفة له علي من درهم الى عشرة
يدخل الاول بحكم العرف لا الاخر عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما
يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب
ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اى ان باع على انه بالخيار الى
غد يدخل الغد في مدة الخيار لانها غاية الاسقاط وكذا في الاجل نحو
بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واليمين نحو لا
اكلم زيدا الى رمضان في رواية الحسن عنه واصل ذلك ان الخيار
وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد
فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد وعندهما لا تدخل عملا بما هو
الاصل في كلمة الى وهو عدم الدخول في الظرف الا ان اضمار في يقتضي
الاستيعاب نحو صمت هذه السنة دون اثباته نحو صمت في هذه
السنة فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار لا يصدق قضاء اما قال

رد آخر له

رد آخر له

رد لصاحب التنقيح

قضاء لانه يصدق ديانة وفي انت طالق في الغد يصدق وان لم ينو
شيئا يتعين الجزء الاول لسبقه بلا مزاحم ولو قال انت طالق
في الدار تطلق حالا الا ان يريد في دخولك فيتعلق به على وضع المصدر
موضع الزمان فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف
والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان
مقارنة الشيء بالشيء توجد احدهما عند وجود الآخر فيلزم تعلق الانطلا
بوجود الدخول لتقارنا فلا يقع بانت طالق في مشية الله تعالى تفريع
على ما تقدم من ان في اذا استعير للمقارنة يصير بمعنى الشرط ويقع
في علم الله تعالى اي يقع بانت طالق في علم الله وذلك لان التعليق بمشية
الله تعالى صحيح ولا علم بوقوع الشرط بخلاف التعليق بعلم الله تعالى والسر
فيه ان العلم للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى به بخلاف
مشيته تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها ومن غفل عن
هذا السر قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى
التعليق فالمراد المعنى التشبيهي للاشتمال كما في زيد في نعمه **اسماء**
**الظروف مع** للمقارنة فيقع ثنتان ان قال انت طالق واحدة
مع واحدة سواء كانت مدخولا بها اولا وقبل للتقدم فيقع واحدة
ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان الطلاق

المذكور



المذكور اولا لما وقع قبل الثاني لم يبق محلا للثاني وثنتان لو قال قبلها
واحدة اذ ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنة للاولى
الواقعة في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في الثانية
ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في الاولى وعند للحضرة فقوله
لفلان عندي الف درهم يكون وديعة لان دلالتها على الحفظ لا
على اللزوم في الذمة لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دين ثبت
**كلمات الشرط ان** للشرط فقط اي لا يعتبر معه ظرفية ولهذا
كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون
وان لا يكون فان قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا فيقع به
حتى يظهر الفرق بين البر والحنث يقع الثلث وقبل موت احدهما
لان الشرط هو عدم التطليق انما يتحقق عند ذلك ومتى للظرف
خاصة فيقع كما سكت لانه يقع بعد السكوت في متى لم اطلقك انت
طالق ثلثا ان لم يقل موصولا انت طالق واذا عند الكوفيين
يجيء للظرف كقوله واذا يحاس الحيس يدعى جندب وللشرط كقوله واذا
تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف المحض وقد
يتضمن معنى الشرط تضمن المبتدأ اياه ودخولها في امر كائن او منتظر

لا محالة فهي بلا نية كان عتقه وكذا عندهما في قوله انت طالق ثلثا
اذا لم اطلقك اي يقع قبيل موت احدهما كما سكت لانه حقيقة في الظ
وكذا بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس
بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد به ووجه قولهما ظاهر
فلذلك لم يذكره لا يخرج الامر من يدها اي بالقيام عن المجلس
على اعتبار انه للشرط وقد صار في يدها يقينا فلا يخرج بالشك
من هنا ظهر ان قوله في المسئلتين على منوال واحد بلا فرق واختلاف
الحكم لاختلاف الحال وكيف للسؤال عن الحال فكان الكلام فيها في الا تطلق
اي وان لم يستقم السؤال عن الحال كيف فيعتق بقوله انت حر كيف
شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر فيبطل
كيف شئت اذ ليس للعتق كيفية تقبل التفويض حتى يصير مجازا
عن معنى انت بائنة كيفية شئت بخلاف الطلاق فان له كيفية كذلك
حيث يكون رجعيا وبائنا خفيفا وغليظا بمشيتها ولهذا تطلق
في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا
خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها انما قيد به لان
كلمة كيف انما تدل على تفويض الاوصاف دون الاصل ففي غير
المدخول بها لا مشية بعد دخول وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي

مدخول بها



مدخول بها يكون التفويض اليها فان شائت موافقة لما نواه او
متفرقة عنها اي عن نية الزوج بان لا يكون له نية فذاك والا
اي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها مخالفة
لنيته فرجعية لانهما تعارضا فتساقطا وبقي اصل الايقاع كما
اذا لم تشاء هذا عنده وعندهما يتعلق بمشيتها الاصل ايضا
فلا يقع شيء من انواع الطلاق ما لم تشاء موافقة او متفرقة لانه
فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة
انه لا يكون بدون حال من الاحوال فعندهما ما هو من التصرفات
الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله و
اصله سواء لان معرفة وجوده باوصافه فافتقرت معرفة ثبوته
الى معرفة وصفه والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار
تعليق الوصف تعليق الاصل **فصل في الصريح والكناية**
الصريح لا يحتاج الى النية ولا الى ما يقوم مقامها والكناية تحتاج
الى واحد منهما ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهة فلا يحد
بالتعريض لانه نوع من الكناية كقوله لست انا بزان اذا قاله بالتعريض
بان المخاطب زان اعلم ان الواقع بكنايات الطلاق مثل انت
باين وانت حرام باين عندنا وعند الشافعي لا يقع بها الا الطلا

تعريضا

الرجعي لانها كناية عن الطلاق والواقع بصريح الطلاق رجعي فكذا
بالكناية عنه لان الشيء اذا كان كناية يكون الثابت به ما كني
عنه ومشايخنا قالوا في جوابه كنايات الطلاق تطلق مجازا لانها
كناية عن البينونة عن وصلة النكاح لا عن الطلاق كما هو موجب
تلك الاضافة اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال في تعليله
لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به كالباين فانه
مبهم في انها باينة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى
نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام
ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما استتر
منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق
زاعما انهم انما ذكروا القول المذكور في جواب ما قيل ان هذه
الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد
المستتر الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في
انت طالق لم يصب لانه ان اريد به عدم استتار مفهوماتها اللغوية
فلا يجدي وان اريد عدم استتار معانيها المرادة فمم كيف ولا يمكن
التوصل اليها الا ببيان من جهة المتكلم والمعتبر في الكناية استتار المراد
مطلقا اي سواء كان ذلك الاستتار باعتبار المحل او غيره وبهذا التفصيل

مثلا

اتضح



اتضح وجه الجواب الصواب عما قيل ثم انه قال وبتفسير علماء البيان
لا يحتاج في الجواب عنه الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ
ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين معناه ثم ينتقل
منه ببينته الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق
الآن في اعتدي فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا
نواها اقتضى الطلاق اذا كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وكذا استبرئي رحمك بعين
هذا الدليل فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا
نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا
نوى يقع واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة ولم يصب
فيه ايضا الا انه يرد على قوله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب
مقصودا منه وهذا ليس كذلك لانه ممنوع بان الشرط في اطلاق
المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب وكذلك
والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره
الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة والارتداد

الزوج وغيرها بل لان المعنى الموضوع له غير مقصود في الكناية ولذلك
لا يكون مرجعا للصدق والكذب حتى قيل لا يلزم ثبوته في الواقع فمن
اين يلزم الطلاق بصفة البينونة **التقسيم الثالث** باعتبار ظهور
المراد وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان يظهر المراد منه اولا والاول اما
ان يسوق الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط فيه عدم كونه مسوقا
للمعنى الذي يجعل فيه ظاهرا فلا منازعة في قسميه مفهوما ووجودا وهكذا في
سائر القسمين والاول اما ان يقبل التخصيص والتأويل اي احدهما
اولا والاول النص كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل
والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا لانه مسوق لها ومن هنا ظهر
انهما قد يجتمعان في كلام واحد وذلك لا ينافي تباينهما وجودا لانه لم
يجتمعا فيه باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنيين والثاني اما ان يلحقه
البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة والثاني المؤول
الشامل للخفي والمشكل والمشترك والمجمل والاول اما ان يحتمل النسخ
المراد من النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال ما باعتبار نفس الكلام بان لا
يكون فيه ما يدل على الدوام والتأبيد اولا والاول المفسر والثاني
المحكم كقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة والكل يوجب الحكم ويقدم كل
منها على ما دونه عند التعارض والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض

مخفي



مخفي وان كان لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل اولا اصلا
فمتشابه والخفي كآية السرقة خفيت في النباش والطرار لعارض
وهو اختصاص كل منهما باسم آخر فان كان الخفاء اي خفاء اللفظ
فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم كالطرار
فانه سارق كامل يثبت فيه الحكم بطريق الدلالة وان كان
لنقصان كالنباش لا والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم
جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه
ساقط فموقع الاشكال في الفم لاشتباه الحال لانه ظاهر من
وجه حتى ينتقض الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من وجه حتى لا
يفسد الصوم بابتلاع الريق فاعتبر الوجهان والحق بالظاهر في
الغسل حتى وجب غسله فيه سواء كان عن جنابة او غيرها وبالباطن
في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان لحدث اولا وانما لم
يعكس لان صيغة التكلف في آية الغسل دلت على المبالغة
ولا دليل في آية الوضوء عليها او لغرابة من جهة الاستعارة نحو قواريرا
من فضة استعار القوارير لما فيها من الصفاء والشفيف
ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت
استعارة غريبة والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا

بزول الابهام ان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانی كالمشترك او
لغرابة اللفظ كالهلوع او للنقل كالربوا فانه في اللغة لمطلق الفضل
وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فكان مجملا ثم لما
بين النبی عم الربوا في الاشياء الستة خرج من حيز الاجمال الى
حيز الاشكال حيث احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف
علة الربوا فيظهر الحكم في غير الاشياء والمتشابه وهو ما خفی بنفس
اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوايل السور واليد والوجه
ونحوهما وحكم الخفی النظر اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان
خفائه لمزية او نقصان والمشكل التامل اى التكلف والاجتهاد
في الفكر لتمييز المعنى عن اشكاله من باب العطف على عاملين و
المجرور مقدم والمجمل طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا
فيصير به المجمل مفسرا كالصلوة وقد لا يكون كبيان الربوا فيحتاج
الى النظر لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض
وزيادة صلوحه لذلك ولهذا قال ثم النظر والتامل اى احتيج اليهما
كما في الربوا والمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء
على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه
غير الله خلافا لمن رأى الوقف على الراسخين في العلم الدال على انهم ايضا

يعلمون



يعلمون تاويل المتشابهات وعلى الاول يكون الانزال للابتلاء اى يكون
الحكمة في انزال المتشابهات على القول الاول ابتلاء الراسخ في العلم بالتوقف
عن الطلب والتامل جواب دخل مقدر تقريره ظاهر لا يقال فعلى
هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من اية الا وتكلم
العلماء في تاويلها في القرن الاول والثانی ومن بعدهما ولم ينكر عليهم
احد من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم التوقف في
المتشابه لانا نقول عدم الانكار ممنوع فان قراءة الوقف على الا الله
انكار من القائلين بتلك القراءة على المأولين الا انه لما كان للاجتهاد و
مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الاخر في الاعتقاد فتدبر
والله الهادی الى سبيل الرشاد دون شبهة لما ذكر في المفتاح ان بيانه
بدليل لا شبهة فيه ناسب المقام ايراد بعض الشبهة وحلها قيل
ان الدليل اللفظی لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل اللغة والصرف والنحو
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتاخير
كما في قوله تع واسروا النجوى الذين ظلموا قالوا تقديره والذين ظلموا
اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلونی البراغيث والناسخ او
المعارض العقلی الاول مخصوص بالانشاء والثانی بالاخبار فاللازم
عدم واحد منهما ولذلك عطفه باو وهی ظنية اما الوجود بها وهی نقل

اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العقليات
وهي من قوله وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء وعدم
الوجدان وغاية ما يفيده الظن واجيب بمنع ظنية الوجوديات
في كل دليل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء وصرفا
لكون مثل ضرب فعل ماض ونحوا كرفع الفاعل ونصب
المفعول ومنع بناء العدميات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية
الدلالة على ارادة الاصل مغن عنه اي عن الاستقراء فيجوز ان يولف
كلام من المتواترات لغة وصرفا ونحوا معه من القراين ما يدل
قطعا على المراد فيكون قطعية الدلالة على المطلوب قيل من ادعى
ان لا شيء من التراكيب يفيد القطع فقد انكر جميع المتواترات كوجود
بغداد ونحو هو الا محض السفسطة والعناد ورد بمنع ذلك فان كون
كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي
اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب واعلم يستعملون
العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل
بالمتواتر والثاني ما يقطع احتمال الناشي عن دليل كالعلم الحاصل
بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة
**باب البيان** لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار

القبول



القبول لبيان التبديل وعدم القبول له احتيج هنا الى معرفة ذينك
البيانين فلذلك ذيل التقسيم الثالث بباب البيان وايضا
لما كان طريق الاقتضاء الآتي ذكره في التقسيم الرابع مبنيا بطريق
الضرورة ناسب تقديم الضرورة كيلا يشتبه الثبوت اقتضاء
بالثبوت ضرورة وهو اظهار المراد من كلام سابق احترز به عن الاظهار
بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء او ما يتعلق به اي بالمراد
من الكلام السابق وانما زيد هذا ليشتمل التعريف ببيان
التبديل وهو اما بالمنطوق او بغيره الثاني بيان الضرورة والاول
اما ان يكون من الكلام لم يتعلق اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام لعدم
انتظامه بدونه استثناء التعطيل بخلاف اظهار المراد من الكلام او من
اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير
او معه الثاني بيان تغيير كالتخصيص موصولا احترز به عن المفصول
لانه نسخ عندنا والاستثناء وضعيا كان او عرفيا والشرط
والصفة والغاية المدة التي دل عليها الغاية من فحوى الكلام بخلاف
ما دل عليه الناسخ والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن
الثاني اكده بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان
تفسير والاول بيان تقرير وبيان التفسير يجوز بخبر الواحد وجواز

به دلالة على جواز بيان التقرير به ولذلك اكتفى بذكره. وان كان المبين
قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة ويجوز تأخيره اذا
كان مما لا بد منه بان يكون المبين حكما ايجابيا او تحريميا او وضعيا
لازما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك المراد منه قبل البيان لكن لا يجوز
تأخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف بما لا يطاق
لانه تكليف ما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا لاكثر المعتزلة
والحنابلة وبعض الشافعية فانهم لا يجوزون تأخير بيان ما يحتاج
الى البيان عن وقت الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي في غير المجمل
ومذهبه ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تأخير بيانه الى وقت
الحاجة والا فلا لقوله تع ثم ان علينا بيانه وذلك لان ثم نص في التراخي
وعلى صريح في اللزوم واللزوم في غير بيان التغيير واذا ثبت فيه
جواز التأخير ثبت في بيان التقرير دلالة وفيه نظر لان اداة التراخي
لم تدخل على البيان بل على عبارة اللزوم فلا بد من حرف التراخي الى ما
في الرتبة وبيان التغيير لا يجوز بخبر الواحد ابتداء انما قيد به لانه يجوز
بيان التغيير للقطعي بخبر الواحد بعدما صار ظنيا ببيان آخر مرة ان
كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او السنة لانه دونه
حيث كان ظنيا فلا يعارض القطعي فلا يصلح مغيرا له فلا يجوز تخصيص

الكتاب



الكتاب ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشا
فانه بيان تفسير عنده لما تقدم ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل
الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا وعندنا قطعي
في الكل فيكون التخصيص تغيير الموجب ولا مفصولا اي لا يجوز بيان التغيير
الا موصولا من غير ضرورة فما يكون لضرورة التنفس والسعال ونحوهما
لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله عم فليكفر عن يمينه
ولو صح الاستثناء متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب النبي عم الكفارة
عينا اذ ح يكون اللازم احد الامرين الاستثناء او الكفارة بل قال
فليستثن او يكفر واوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء
ونقل عن ابن عباس رض الخلاف روي عنه انه قال يصح الاستثناء
وان طال الزمان شهرا وانكرت عليه امرأة في ذلك وقالت لو كان
ما قاله جائزا لم يكن لقوله تع وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث
معنى قالوا بيان التغيير متصلا يلزمه التناقض لما فيه من اثبات شيء
ونفيه في زمان واحد والا لم يوجد التغيير وقد وقع في التنزيل المنزه
عن النقص فلا بد من توجيهه بان المجموع يصير كلاما واحدا موجبا
للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير
عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل

الثبوت على ما يأتي في فصل مفهوم المخالفة بناء على ان الكلام اذا
تعقبه مغير توقف على الآخر وفيه نظر اذ لا يوجد معنى التقييد وفهم
الاطلاق على تقدير عدم المغير لا يكفي والا يوجد بيان التغيير في جميع
متعلقات الفعل وكذا التخصيص اي لا يصح التخصيص ايضا الا موصولا
خلافا للشافعي بناء على ما تقدم انه بيان تغيير عندنا وبيان تفسير
عنده واعلم انه لا خلاف بيننا وبينه في قصر العام على بعض ما
تناوله بكلام مستقل متراخ انما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير
العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج
اي لما كان الخلاف في الثاني دون الاول لا وجه لاحتجاج المخالف
بقوله تع ان تذبحوا بقرة انها تشتمل كل فرد من جنس البقر ثم
على سبيل البدل ثم تبين متراخيا ان المراد بقرة معينة ولا بقوله تع
واهلك انها تعم النساء والاولاد ثم خص منه بعض ابنائه
متراخيا بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله تع وما تعبدون من
دون الله روي عنه عم لما تلى الآية على المشركين قال له ابن الزبعرى
قد خصمتك ورب الكعبة أليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل هم عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى

اولئك



اولئك عنها مبعدون تخصص عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام متراخيا
لان الثابت بها على تقدير تمامها قصر العام بالمتراخي وقد عرفت
ان الخلاف في امر آخر وراء ذلك والادلة المذكورة قاصرة عن
بيانه ولا للجواب من طرف اصحابنا بان الاول نسخ للاطلاق
لانه مشاجرة في خلافية اخرى وذلك ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في موضعين احدهما ما مر بيانه والآخر في الفرق بين تخصيص العام
وتقييد المطلق وما ذكر جوابنا عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني
وبان الاهل لم يكن متناولا للابن الكافر لان من لا يتبع الرسول لا يكون
من اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق لانه ايضا مشاجرة في
غير محل الخلاف لما عرفت ان لا نزاع في صحة قصر العام متراخيا وهذا
الجواب انما يناسب من نازع فيها كالكرخي ثم ان ما ذكر من تخصيص
معنى الاهل لا يساعده اهل اللغة فان المعتبر فيه عندهم القرابة دون
المتابعة في الدين وبان ما تعبدون من دون الله لا يتناول عزيرا
وعيسى والملائكة عليهم السلام لان ما لغير العقلاء لما مر انه على ما
عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوهم حقيقة على ما افصح عنه قوله عم
بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فقوله تع ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى الآية لدفع ذهاب الوهم الى التناول لهم عليهم السلام

نظرا الى الظاهر لما مر آنفا واعلم انه لا فرق بين التخصيص والاستثناء
في كونهما بيان تغيير عند الشافعي رح كما لا فرق بينهما في كونهما بيان
تغيير عندنا وموجب ما ذهب اليه ان لا يفرق بينهما في صحة
التراخي لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لم يصح فيه التراخي
لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا **فصل** في الاستثناء مشتق
من الثني تقول ثنيت الشيء اذا منعته وصرفته عن حاجته واعلم
انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز
في المنقطع وكذلك لا تحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء
فحقيقة فيهما بعرف اهل النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع
عن تقسيمه اليهما ولا عن تقديم تعريفه الجامع لهما وهو ما دل على مخالفة
بالا غير الصفة واخواتها الا ان المقصود ههنا لما كان هو الاول ولا حظ
للثاني عن البيان وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا لم يتعرض لتعريف
الاستثناء المشترك بينهما وصيغة موضوعة لمنع بعض ما تناوله
صدر الكلام عن الدخول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع لان الاستثناء
تصرف لفظي فلا تاثير له الا في الاول في كلمة اي في حكم صدر الكلام قوله بعض
ما يتناوله صدر الكلام لاخراج المستغرق الباطل بالا ونحوها انما ذكر
باداة التفصيل لان الشرط واحد من اداته لا بعينه وبه خرج ساير

التخصيصات



التخصيصات وهذا الاشارة الى ما ظهر مما تقدم من كون الاستثناء
مخصوصا بالصيغة المذكورة في الوقف بعض عرف اهل النحو اما في
الشرع فهو على قسمين وضعي وهو ما ذكر وعرفي وهو التعليق
كالظاهر استعمل على وجه هذا القيد ان شاء الله بمشية الله قال
في البدايع انه ليس باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا
اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تع اذ اقسموا ليصرمنها
مصبحين ولا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله تع انتهى
ولا يذهب عليك ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين
وبعض مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو
النوع الاول لانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا واستثناء تعطيل وهو
النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام يتعطل به والحق انه غير مخصوص في
النوع الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق داخل
فيه وليس من النوع الثاني وهذا اي القسم الثاني ابطال واعدام
للحكم من الاصل لما يتعلق باللسان من الاحكام كالطلاق والعتاق
واما النية وعمل القلب فلا تاثير للاستثناء عند ابي حنيفة ومحمد رح
وتعليق لكن شرطه لا يتوقف فلذلك لا يقع المعلق اصلا عند ابي
يوسف رح فلو حلف لا يحلف بالطلاق مثلا يحنث بذلك عنده لا عندهما

من اهنا ظهر ان حقه ان يذكر في هذا الفصل من حيث انه استثناء
لا من حيث انه تعليق وذلك اي القسم الوضعي بيان من وجه لانه
يتبين به المراد هو البعض وتغيير من وجه لانه يغير موجب الصدر
اذ لولاه لشمل الكل وكذا النسخ بيان من وجه وتغيير الا انه بالنظر
الى المدة على ما مر فيما تقدم ولا تعرض فيه لمعنى الكلام فمن وهم انه تغيير
محض لمعنى الكلام فقد وهم ولا تناقض في الاستثناء دفع لما يتبادر
الى الذهن من ان قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في
ضمن العشرة ونفي لها صريحا لعدم الشمول اي لا شمول في المستثنى
للمستثنى منه بحسب الارادة بالفعل على ما نبه عليه فيما تقدم بقوله
اذ لولاه لشمل الكل وكان القوم في دفعه على طرائق قددا فتفرقوا
ايادي سبا وذهبوا بددا واختلفوا في ثلثة مذاهب اذ لا بد من
احد التقديرات الثلثة لانه ان اريد في المثال المذكور عشرة والمسند اليه
فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند
اليه والاخير اول المذاهب واولها وعلى الاول ان اريد بها
السبعة وهو ثانيها وان لم يرد بها السبعة وهي مرادة قطعا فيكون
مرادة بالمركب فهو ثالثها الاول وهو مذهب الحنفية ان العشرة في
قوله على عشرة الا ثلثة اطلقت على معناها فتناول السبعة والثلثة

معا



معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج
منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا الى السبعة والثاني وهو مذهب
الشافعية انها اطلقت على السبعة مجازا وقوله الا ثلثة قرينة
له فهو اي قوله الا ثلثة كقوله لي علي ثلثة فيكون كالتخصيص مستقل
في بيان الحكم المذكور في الصدر وارد على السبعة والحكم في البعض
الاخر على خلافه ولا فرق بينهما الا بالاستقلال وعدمه على المذهب الاول
هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت
حكما مخالفا لحكم الصدر بعبارته بخلاف التخصيص ومشايخنا قالوا في
رده ان العشرة اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا احتمله اولا
يجوز ان يسمى السبعة مثلا عشرة بخلاف العام فان المشركين
اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل والثالث
وهو مذهب القاضي ابو بكر ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة
حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة
فكانه قال على سبعة فهذا يشارك الاول في كون الاستثناء تكلما
بالباقي بعد الثنيا اي الاستثناء فان الاخراج على الاول لما كان
قبل الحكم كان التكلم في حق الحكم بالباقي بحسب وضعه ومقتضى عبارته الا انه
يفارقه من حيث ان الاستثناء ح يكون في العدد كالتخصيص

بالعلم كانه قال على سبعة في غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاء غير
زيد ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما الا عند القائلين بمفهوم المخالفة
وعلى الاول يكون الكذب ولا دلالة على ان الحكم في المستثنى مخالف الحكم
الصدر منهما اي من التخصيص المذكورين في نفي الحكم عما عداهما لان فيه ذكر
المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي اشارة الى ان حكم
المستثنى خلاف حكم الصدر كخلاف له على سبعة وجاء غير زيد ولقائل
ان يقول لا نم ان الاشارة الى ما ذكر بل الى ان حال المستثنى خلاف
حال الصدر وذلك كما يكون بالاختلاف نفيا واثباتا كذلك يكون
بالاختلاف فيه وجودا وعدما بان يتحقق الحكم في احدهما دون الاخر و
يكون مسكوتا عنه ويتفارقان اي الاول والثالث الثاني في انه
ح يكون اثباتا ونفيا بالعبارة اي يكون المستثنى والمستثنى منه
على المذهب الثاني جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية بطريق
العبارة لا بطريق الاشارة ولا بطريق المفهوم وقال ابن الحاجب
في رد الثالث انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اي من
ثلثة الفاظ دال على ذلك الاستثناء ولا تركب اعرب جزؤه الاول وهو
غير مضاف انما اعتبر ابن الحاجب هذا القيد كيلا يتجه النقض بمثل ابي
عبد الله على ما ذكر من المذهب الثالث يلزم هذان المحذوران وهذا

ظاهر



ظاهر ومن تصدى للجواب بان المراد بعني مراد من ذهب الى ان قوله
عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة فكانه قال على سبعة المطابقة بين
القولين المذكورين في المعنى لا الموافقة في الوضع فان الوضع في الاول
كلي وفي الثاني جزئي فلا يلزم ما ذكر من المحذورين لان مبناه على ان يكون
الوضع في الاول جزئيا فقد اتى بشيء عجاب اولا لا يخفى انه لا يفي بالمقصود
وهو دفع التناقض بطريق ثالث لان المفردات ح اي على تقدير
ان لا يكون للقول الاول وضع جزئي مستعملة في معانيها الافرادية فان
اريد في المثال المعهود عشرة واسند اليه فالتناقض وان اريد ولم يسند
اليه فهو المذهب الاول وان لم يرد بل اريد سبعة فهو المذهب الثاني فبقي
لصاحب مذهب الثالث على الثاني بل المذكور مجرد قول بلا معنى لا يسمن
ولا يغني قيل هذا المذهب هو المشهور من مشايخنا وبعضهم كالقاضي
الامام ابي زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي
في الاستثناء الغير العددي للمذهب الاول لحكم العرف وقد نقلهم هذا في
قولهم يعني انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن فهم مما ذكروا في كلمة التوحيد ان
اثبات الاله بالاشارة اي مذهبهم هذا لانه اي لان الاستثناء الغير
العددي على المذهب الثاني كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله
الا الله اي لا اله غير الله موجود وهم لا يقولون به فان التخصيص بالوصف

عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا دلالة على وجوده بطريق الاشارة
فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس مذهبهم هو المذهب الثاني
لان النفي والاثبات عليه اي على هذا المذهب بطريق العبارة لا بالاشارة
فعلم انه اي ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو المذهب الاول
بحكم العرف يعني العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم
مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة يعني الكلام في هذا ثبوت
هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وهذا هو مناسب لما قال علماء
البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يعلم منه
ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا
بالاشارة يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات
بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة وفي العددي ذهبوا الى
المذهب الثالث حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا الا خمسين ان لم يملك
الا خمسين لانه على المذهب الثالث كقوله ان كان لي فوق المائة فلا
يشترط وجودها ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء لانه
كقوله ليس علي سبعة والصحيح على المذهب الثاني اذ ابطال الاخرين بان وجود
التكلم في حكمه في البعض بناء على مانع شابه كالعام المخصص الذي انعدم حكمه
في القدر المخصوص واما انعدام التكلم الموجود اللازم على المذهب الاول

والثالث

67

والثالث فغير معقول لم ينقل فلان دلالته على عدم الثبوت وهو
لا يناسب المقام وباجماعهم اي اهل اللغة على انه من الاثبات
نفي وبالعكس مع هذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى
مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وبالا
اطلق هذا الاجماع لان المراد ههنا الاجماع المعهود وهو اجماع المجتهدين
على ان لا اله الا الله كلمة التوحيد فانه لا يتم الا باثبات الالوهية
له تعالى ونفيها عما سواه واما ما قيل في رد المذهب المذكور لو كان
المراد البعض يلزم في اشتريت الجارية الا نصفها نصفها من نصفها
وهو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم في التسلسل تقريره ان استثناء النصف
من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف يقتضي
ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود بان ما ذكر من لزوم
استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم ذلك ان لو كان النصف
مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما
تناوله اللفظ وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء عبارة
عن منع بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول في حكمه وما يلزم في
من جواز استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في
معناه المجازي متصلا غير محذور عند اصحاب المذهب المذكور

والتنبيح في جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانا
ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل من جهة ان قوله في اذانهم
لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل صار قوله الا اصولها لغوا
ومحل النزاع خلو عن تلك الجهة ولا قرينة فيه للمعنى المجازي اذ لا
قرينة فيه للمعنى المجازي سوى الاستثناء واجيب عن الوجه المذكور
في اثبات المذهب بانه لا اعدام للتكلم اما على الاخير فلان القول
بان على عشرة الا ثلثة اسم للسبعة تقرير له اي تقرير التكلم بانه
اثر واما على الاول فلان الاطلاق والاخراج اثر الوجود والتكلم
انما هو نظرا الى الحكم فلا ينافيه اي فلا ينافي وجود التكلم بالكل هذا
هو الجواب عن الوجه الاول بمنع على نفي المذهبين الاخيرين واما
الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين لا عام كما
كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما يجوز التخصيص
فليس بصواب لان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض
شايع حتى في الاعلام فان زيدا مثلا يطلق ويراد بعض اجزائه و
ان قولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز جواب عن الوجه
الثاني وتقريره نعم انهم اتفقوا على هذا القول لكن لا نم انه على حقيقته
بل هو مجاز والمراد انه لم يحكم عليه اي على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم

عليه



الصدر

عليه بنقيضه اي بنقيض حكم والثاني اخص من الاول فوجه المجاز ذكر
الخاص وارادة العام اذ لا صحة له في بعض الصور كقوله تع وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه كقوله تع وما كان له ان يقتل
مؤمنا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع ولم
يقل به احد واحتمال الانقطاع منقطع اي لا وجه له لان يكون قوله
الا خطأ استثناء منقطعا كما قاله الشافعية دفعا للمحذور المذكور
عن مذهبهم لانه اي لان قوله الا خطأ مفعول له او صفة مصدر
محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب
على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه
عام مناسب له من جنسه ووصفه واما الاحتجاج على ابطاله اي
على ابطال كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس بان قوله
صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان
نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فتصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة
الموصوفة وهذا باطل لان بعض الصلوة بطهور باطلة كالصلوة
الى غير جهة القبلة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد تقديره ان
قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب
الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون

فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة الا في حال اقترانها
بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض
لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في
بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء
من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عند الصدر بكل فرد من
افراد الصلوات فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال
اقترانها بالطهور وهو باطل لا انه فليس بشيء للقطع بان مثل قولنا
اكرمت رجلا عالما يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة
للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا
عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من
العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا كرمن رجلا عالما يبرا
باكرام عالم واحد على ان القائلين بعموم النكرة لا يشترطون في العموم
الاستغراق واما ما ذكره ثانيا لمنشاؤه عدم الفرق بين وقوع النكرة
في سياق النفي ووقوعها في سياق الاثبات وذلك لان الموضوع
في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها
في سياق النفي ففي جانب الاثبات ايضا يؤخذ ذلك الموضوع





ولايم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال
الاقتران بالطهور فان فيها شيء ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه
وهو جواز شيء من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي
وحصول الايمان بكلمة التوحيد من المشرك والدهري المنكر
للصانع بحسب الشرع جواب عن الوجه الثالث وتقريره
واضح واما الجواب عنه بان معظم كانوا مشركين غير منكرين
لوجود الاله فسيق الكلام لنفي الغير ثم لا يلزم منه وجوده في اشارة
الى المذهب الاول لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تع ثم حكم على الباقي
بالنفي يكون ذلك اشارة الى حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا
لما اخرج منه ضرورة على المذهب الاخر لان وجود الاله لما كان
ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فغير تام لعدم
تمشيته في حق الدهري المنكر لوجود الصانع ثم انه قوله والا لما خرج
في معرض المنع على ما تقدم بيانه وايضا حق الاشارة ان ينقلب
عبارة اذا سيق الكلام لما تثبت اذ الفرق بينهما ليس الا من بلك
الجملة وهو غير متحقق ههنا فاذا قلنا لا اله الا الله قاصدين التوحيد
لا يثبت توحيده تع بطريق العبارة على المذهب الاول فتامل
**مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل

فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عنه اي عن الاستثناء
لا تبعا وحكما لانه تصرف في اللفظ فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ و
لا يعمل فيما يثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة و
استثنى الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه فيثبت
بالوكالة ضمنا لانه اي الاقرار من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح
استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة لكن له ان ينقض الوكالة
وقال محمد رح يصح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا لان الخصومة
حقيقة مهجورة شرعا فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح اي
فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير
ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا خصومة
فيصح اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء مفصولا ايضا ولو استثنى
الانكار عن الوكالة بالخصومة قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من
تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني الجواب
والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه الاول لمحمد رح وهو انه مجاز
عن الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم
التعطيل لانه قصد المجاز واستثنى بعض الافراد ولا يتاتى على الوجه الثاني
لان الاستثناء الانكار ليس تغيير الحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما





عند ابي يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء ايضا لكن لا للدليل الذي ذكر
في استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان
الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار لما ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة
فلا يصح استثناء الانكار منها لانه بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وثبوت
الاقرار ضمنا لا يجدي نفعا لما مر ان شرط الاستثناء هو ان يكون
المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا **مسئلة** الاستثناء متصل
ان كان المستثنى بعض المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه وقد
عرفت فيما تقدم ان المعنى العرفي للاستثناء مشترك بينهما فيصح
انقسامه اليهما وصيغته مجاز في الثاني على ما مر بيانه قال اصحابنا
ان الاستثناء في قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لا لما ذكره فخر الاسلام
ان صدر الفاسقون والتائبون ليسوا منهم لان الفاسقون
ليس مستثنى منه بل حكمه انما المستثنى منه قوله اولئك اي الذين
يرمون والرماة التائبون منهم قطعا كزيد في قولك القوم منطلقون
الا زيدا فانه خارج عن المنطلقين وداخل في القوم لا يقال لا بد كونه
الفاسقون صدر الكلام ولا توجه له في تعليله والتقريب يتم بعدم كون
التائب من الفاسقين حقيقة لان من شرط الاتصال في الاستثناء
تناول الحكم للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء لانا نقول الشرط

على ما عرفت فيما تقدم انما هو التناول لحسب دلالة اللفظ لا لحسب الواقع
بل لما ذكره ابو زيد الدبوسي في التقويم وهو المذكور بقوله لان المتصل
هو اخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع عن
الدخول المذكور في بيان ما وضع له صيغة الاستثناء وهنا ليس كذلك
لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق والتائب لا يخرج عن هذا الحكم
لان الفاسق من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا الا انه لا يبقى
فاسقا بعد التوبة وهذا حكم اخر اعلم ان انقطاع الاستثناء يتحقق
بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى في الصدر والاخر ان يكون داخلا
فيه لا يخرج عن حكمه وحكم الصدر فيما نحن فيه ان من قذف صار فاسقا
والاستثناء المذكور لا يخرج التائبين عن هذا الحكم بل معناه ان من
تاب لا يبقى فاسقا وهذا حكم اخر فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر
شيء بعد الا ولكونها غير ممنوع عن الدخول في حكم الصدر سواء تناوله
الصدر اولا ونظائره في القران كثيرة منها قوله تع وان تجمعوا بين الا
الا ما قد سلف قبل نزول اية التحريم داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم
الصدر لانه غير قابل لان يدخل فيه بناء على ان النهي انما يكون عن
المحتمل وما لا يمكن دخوله فيه عنه بل اثبت فيه حكم اخر وهو انه غير مؤاخذ به
**مسئلة** الاستثناء المستغرق سواء كان المستثنى مثل المستثنى منه

او الكز



او اكثر نحو عبيدي احرار الا مماليكي بطل بالاتفاق ذكره المحقق في شرح
المختصر وقال مشايخنا هذا اذا كان بلفظه اي قالوا لا يصح استثناء
الكل اذا كان بلفظ المستثنى منه نحو نسائي طوالق الا نسائي او
بما يساويه نحو نسائي طوالق الا حلائلي او باعم منه وقدم مثاله
فان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم يصح وان يساويه في
الوجود نحو نسائي طوالق الا زينب وهندا وبكرة وعمرة او هؤلاء
ولا نساء له سواهن حتى لا تطلق واحدة منهن وذلك لان
الاستثناء على ما عرف في الكلام لا في الحكم فانما يبطل اذا لم يبق
وراء المستثنى منه شيء يكون الكلام عبارة عنه **مسئلة** اذا تعقب
الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها على بعض بالواو كاية القذف
فالظاهر ان ينصرف الى الكل عند الشافعي رح وعندنا الى الاقرب
انما قال الظاهر ان ينصرف ولم يقل ينصرف لان الخلاف في جواز انصرافه
الى الكل والى الاخير خاصة في الظهور عند الاطلاق لقرينة من كون الاستثناء
متصلا به ولانقطاعه عما سبقه من الجمل نظرا الى حكمها دليل اخر تقريره
انه بسبب الانقطاع يصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه
كالسكوت فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء ولان
الضرورة اطلقها لينتظم الضرورة التي هي سبب توقف صدر الكلام وثنا

تقريرها على احدهما فعند فقد تندفع بالانصراف الى الواحد وقد انصرف
الى الاخير بالاتفاق فلا وجه للمنع وزاد الى غيرها ولما استشعر ان
يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء
تداركه بقوله ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من
ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فمن الاستثناء اولى
يعني ان العطف لا يفيد شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العا
للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء
وهو تغيير في الكلام لا حكم له اولى وصرفه اي الاستثناء الى الكل في
الجمل المختلفة كاية القذف فان الاولى فيها امر والثانية نهي
والثالثة خبر في غاية البعد تنزل بعد اثبات المطاعن على وجه
كلي الى صورة جزئية وقع الكلام فيها الجدال وكثر القيل والقال
لان الاوليين منها وردتا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة
مستانفة بصيغة الاخبار دفعا لازالة الوهم وهو استبعاد
كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهة و
هي قائمة هنا لان القذف خبر يحتمل الصدق وربما حسبة
ووجه الدفع انهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا
عن الاثبات فلهذا استحقوا العقوبة لان العطف بالواو يمنع

قصد



قصد التعليل لزوال الشهادة بسبب الفسق حتى تقبل بعد التوبة
لزوال الفسق لا انعطف على الحكم بالواو ولا يلزم ذلك على تقدير
جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه غير منطوق فلا عطف وفي عبارة
الاستئناف اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاوليين جزاء
لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالث
مستانفا لانه بطريق الاخبار وصرفنا الاستثناء اليه وان
رجح ما قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه
بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزمه تعلق الاستثناء بالاخيرتين
وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط الجلد
ايضا عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء
الى الكل لا يقال انما لم يجعل الشافعي عدم القبول من تمام الحد
لانه لا يناسب الحد لانه فعل يلزم على الامام اقامته ولم يسقط
الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف
وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل
عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا
واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو عن المقذوف
وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستئناف الى الكل

لانا نقول ردّ الشهادة ايلام كالضرب بل هو اشد في كونه زجرا للعقلاء
والوجه الذي يقبل شهادته من الجلد للتشفي فعلم انه يناسب الحدّ
والمقصود من قوله تع ولا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم على
الامام اقامته كالجلد لا مجرد حرمته فعلم ثم لما علم ردّ الشهادة
يصلح تتمة للحد وهو زاجر كالجلد علم انه حق العبد تتميما دل على ان
الجلد لا يسقط بالتوبة كذا دل على ان الرد كذلك فيكون الاستثناء
متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح طلب العفو ولا يسقط
الجلد بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح اذ
العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف فلا يصح صرف
الاستثناء الى الكل ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير
فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وتثبت موجبها واما انه بيان
فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم
بالعلة مع تراخي الحكم كالبيع بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد
والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد
بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم فكانه
قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه قد مر ان
كلمة على يستعمل في الشرط يقع على النصف بخمسمائة يدخل بالبيع

لفائدة



لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع بهذا الشرط مع انه
شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط
بل هو بيع شئ من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد و
الحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط
حقيقة فلم يفسد البيع **فصل** في بيان التبديل اي النسخ لما
كان الحكم الاول موقتا في علم الشارع دون علمنا كان دليل
الثاني بيانا لانتهاء الحكم الاول بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا
حيث ارتفع به بقاء ما كان الاصل بقاؤه وجه بيان التبديل
والكلام ههنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ و
المنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عنه وبهذا القيد
للاحتراز عن التخصيص المعتبر وفيه ان التخصيص في المرة الثانية
يجوز ان يكون بمخصص متراخ على ما مر بيانه فينتقض التعريف
بهذا النوع من التخصيص عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه
المراد من المخالفة المدافعة والمنافاة لا مجرد المغايرة كالصوم
والصلوة وهو جائز في احكام الشرع عند عامة اهل الشرائع
خلافا لغير العيسوية من اليهود وواقع خلافا لابي مسلم الاصفهاني
والظاهر انه يقول لا تبديل في الموقت بالاتفاق وفي المطلق

لا دلالة على البقاء حتى يرتفع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه قبل العمل به
لكان نسخا لكن ثبوت هذا غير مسلم فان الوارد في انتساخ الزائد
على الصلوات الخمس خبر الواحد فلا يفيد في انكاره وقوع النسخ مطلقا
واما التوجيه بان مراده ان الشريعة المتقدمة المؤقتة بورود
الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عم
بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان
الاول مؤقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير موجه لانه ان اريد التوقيت
بالنظر الى الشارع فلا يجدي نفعا في نفي النسخ لان التوقيت
المذكور لا ينافيه وان اريد التوقيت بالنظر الى المكلف فدعواه
في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل الذي ذكره قاصر اذ لا
بشارة في التورية بشرع عيسى عم وقد نسخ بعض احكام التورية
على ما نطق به نص القرآن ونحن نقول موجب الدليل الاول ثبوت
حكمه في الآتي ايضا لان المطلق موجبه العمل في الحال والمستقبل
سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار او لوجود السبب على اختلاف
الاصلين وبورود الدليل الثاني يبطل ذلك الموجب ولا نعني بالتبديل
الا هذا ومن اليهود من انكر نسخ شريعة موسى عم نقلا فانهم يعارفون
جمهور اليهود في انهم لا ينكرون الجواز ويخصون الانكار بشريعة

موسى عم

74

موسى عم بخلاف الجمهور وابن ادعى ان موسى عم قال شريعتي
لا تنسخ وانه نقل ذلك عنه تواترا وانما تمسكهم بتمسكوا بالسبت
الى العباد فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض
زاعمين انه مكتوب في التورية فليس فيما ذكر لعدم دلالة عليه
بل في الطعن في رسالة نبينا عم قالوا من اجل العمل في السبت
لا يجوز تصديقه صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله واجيب
عنهما بمنع التواتر اذ لم يبق في زمان بخت نصر عدد يكون اخبارهم
تواترا واحتج المنكرون جوازه بانه يوجب كون الشيء مأمورا
به ومنهيا عنه بعينه في زمان واحد لان كون النسخ تبديلا يقتضي
تناول النص المنسوخ زمان ورود الناسخ وهو تكليف بالمحال
وبانه يلزم البداء والجهل بالعواقب لانه اي لان النسخ لحكمة
لامتناع العبث على الحكيم خفيت ثم ظهرت وهذا رجوع عن
المصلحة الاولى بالاطلاع على الثانية فيلزم المحذوران المذكوران
واجيب عن الاول بمنع اللزوم ان اعتبر وحدة الزمان لما عرفت
انه بيان لانتهاء الحكم الاول نظرا الى الامر ومنع بطلان اللازم ان
لم يعتبر فتدبر ولا متمسك لهم في بيان الملازمة المذكورة بذبح
ابراهيم عم جواب عن سؤال تقريره ان ابراهيم عم امر بذبح ولده ثم

انتسخ ذلك بالنهي عنه مع قيام الامر به حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولفظ الفداء
اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان الامر
بالذبح مرتفعا لم يحتج الى قيام الشيء مقامه لان حكم الذبح لم ينتسخ يعني
لا نم انه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال به وقد سماه
محققا رؤياه بقوله وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا
اي حققت ما امرت به ولو انتسخ حكم الذبح لما كان محققا ما امر
بل الشاة كانت فداء كما نص عليه في قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم على
معنى انه تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب بالامر
مضافا الى الولد حقيقة كمن يرمي سهما الى غيره فيفديه آخر بنفسه
بان يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد ان يكون خروج السهم من الرامي
الى المحل الذي قصده واذا كان فداء تحقق الامتثال اي كان ابراهيم عم
ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذ لا يتبين
انعدامه بانعدام ركنه فانه بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت
الشاة فداء كان الواجب قائما والولد حرام الذبح واما الجواب يعني
عن الوجه الاول بان البقاء بالاستصحاب لعدم دلالة الامر عليه
بناء على ان الامر للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء مأمورا به
ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب لا لانه يلزم ح اي على تقدير



عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نص ورد فيه اي نص
كان في زمن النبي عم انما قيد به لان الشرائع صارت مؤبدة
قطعا بوفاة النبي عم على تقدير بقائها وكون ذلك في جزمنا ببقاء
الاحكام فلا فائدة في اللازم المذكور بعد زمانه عم حجة الا وقت
نزوله لان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول
الناسخ لانه نسلم بعدم صحة الجواب المذكور على الوجه المذكور لا يصلح له
بدفع ما اورد عليه لان الاستصحاب حجة في زمن النبي عم بناء على
انه لو نزل مغير لبينه علم انه لم ينزل فمثل الاستصحاب يكون حجة
والخلاف بيننا وبينه انما هو في حجيته في غير زمن النبي عم بل لان ما
ذكر من عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا ينبني الجواب
المبني عليه في غيره من النهي والامر المقيد بما يدل على التكرار والدوام
فلا ينقطع به عرق الشبهة العامة لغيره اي لغير المطلق واما الالزام
لمن انكر وقوع النسخ مطلقا سواء كان انكر جوازه ايضا ولم ينكر
وانما قال مطلقا لان ما ذكر لا يصلح الزاما لمن انكر نسخ شريعة
موسى عم خاصة بان حل الاخوات في شريعة آدم وحل الجزء
اي حواء عليها السلام له لم ينكره احد ثم نسخ في غيرها اي في غير شريعة آدم
عم غير تام لان مبناه على ان الاباحة الاصلية بالشرع والخصم فيه ورآه

المنع اى له ان يمنع المبنى اى ان يثبت واين ذلك واما محله اى محل النسخ
فحكم شرعى احترز به عن الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور
الماضية او الواقعة فى الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب
وجاهل فرعى احترز به عن الاحكام التى يتعلق بالعقايد وهى اصول الشرايع
لا يتبدل يتبدلها غير مؤبد احترز به عن المؤبد عبارة كان مثل قوله تع
وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله صلى
الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التى قبض
النبى عم على تقريرها فانها ابدا لانه عم خاتم الانبياء عم ولا موقت
لان النسخ قبل تمام الوقت بداء وانما لم يتعلم يلحقه تابيد ولا توقيت
لانه قد يلحقه قيدا للمحكوم به واجبا كان او غيره مثل صوموا ابدا والجمهور
على انه يجوز نسخه والمراد بالتابيد دوام الحكم مادامت دار التكليف
واما شرطه فى الامر فالتمكن من الاعتقاد دون الفعل عندنا وعند
المعتزلة لابد من التمكن من الفعل ايضا واما الفعل فغير لازم بالاتفاق
لان المقصود منه الفعل فقبل التمكن منه يكون بداء ولنا انه عم امر
ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس قبل التمكن من
العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد وجد فى حقه عم وان لم يوجد فى
حق امته ولما فرغ عن ابطال مدعى المخالف شرع فى ابطال دليله والمقصود



من التكليف بالاوامر والنواهى الاعتقاد والعمل والاول هو الركن
الذى لا يحتمل السقوط لانه قربة مقصودة والاخر زيادة تسقط بعذر
كالاقرار فى الايمان واما ذبح ابراهيم عم فليس من هذا القبيل
اى من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل بلا خلاف للقطع بانه
تمكن من الذبح وانما لم يقع لمانع من الخارج انما الخلاف فى انه
نسخ ام لا والحق انه ليس بنسخ على ما تقدم بيانه لا يقال قيام
الخلف مقام الاصل يستلزم حرمة الاصل وتحريم الشئ بعد وجوبه
نسخ لا لما قيل لا لانه كونه نسخا وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا
وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل فزالت بالوجوب
ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
ثبوتها نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال الحرمة بالوجوب نسخ
لها والمنسوخ لا يعود الا بدليل شرعى وبذلك الدليل يثبت حكم
الحرمة بعد ما زالت بالوجوب فعلى ما ذكر يلزم ان يكون الوجوب
منسوخا بالحرمة بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد لم يجب
اصلا والواجب الذبح لم يزل وجوبه ثابتا على ما تقدم بيانه واما
الناسخ فهو اما الكتاب والسنة وكذا المنسوخ لان القياس لا يكون
ناسخا ولا منسوخا على ما ياتى وكذا الاجماع الا انه قد ثبت به النسخ

كنسخ نكاح المتعة فانه ثبت باجماع الصحابة رض اذ لا اجماع في حيوة
النبي عم لانه منفرد ببيان الشرايع ولا نسخ بعده فالنسخ اربعة
اقسام نسخ الكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة وبالعكس
خلافا للشافعي في الاخرين لقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير
منها او مثلها دليل على عدم وقوع نسخ الكتاب بالسنة والسنة
دونه اى دون الكتاب وقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله من
تلقاء نفسي ولقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم
انه كلام ربه فلا يصدق وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه
فلا يصدق فيجب سد هذا الباب واجيب عن الاول بان المراد
نسخ النظم والتلاوة لان الآية اسم النظم لا الحكم ولو سلم فالخيرية فيما
يرجع الى مصالح العباد كيف ولم يقل احد ان الآية الناسخة خير في نفسها
من المنسوخة وعن الثاني بما ذكره وليس ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة
من تلقاء نفسه لقوله تع ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث بما ذكره
بقوله وامر العرض فيما تشكك صحة اسناده الى النبي عم او نقول المراد اذا
اشكل تاريخه فالمعنى وما خالف ولم يقبل التوفيق فردوه او اذا جهل

التاريخ

التاريخ بينهما وما ذكر من الطعن ينتظم الاتفاق يعني انه وارد في نسخ
بالكتاب والسنة بالسنة ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من
عند الله والمكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما
ذكرنا من ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلاء منزلة الرسول عم وتعظيم
سنته ولنا في نسخ الكتاب بالسنة قول عائشة رض ما قبض
رسول الله عم حتى اباح الله تع النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة
لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون ذلك
بما نسخ تلاوته من الكتاب واما ما قيل ان الكتاب بخبر الراوي
فوهم منشأه سوء الفهم لان مبنى ما ذكر ثبوت نسخ الكتاب بالسنة
بخبر الراوي لا انسخه بخبر الراوي وفي العكس اي حجتنا في نسخ السنة
بالكتاب انه عم بعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس
وهذا كان بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام
ويرد على هذا ايضا ما ورد على الاول ولانه عم بعث مبينا فجاز
له بيان مدة الوحي المتلو بوحي غير متلو وبالعكس واحتج بعض اصحابنا
على نسخ الكتاب بالسنة بانتساخ اية الوصية وهو قوله تع كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وبعضهم بانتساخ

قوله تع فامسكوهن الآية تمامه واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عم الثيب بالثيب
جلد ورجم بالحجارة ورد الاول بانا انتساخ آية الوصية بآية المواريث
اذ في الاول فوض البيان تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا
اي الى الايصاء الذي فوض الى العباد فقد تولاه بنفسه اشار بقوله تع
يوصيكم الله وفي قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
اشعار بان ارتفاعها الى ارتفاع الوصية انما هو بشرعية الميراث
واجيب عنه بان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث
وهو لاينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة
والثاني بان عمر رض قال ان الرجم كان يتلى في كتاب الله تع فالآية
المذكورة لم تنسخ بالحديث المذكور بل انما نسخ تلاوته وبقي حكمه من
الكتاب وهو قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما واما
نسخ الكتاب بالكتاب فامثلته كثيرة منها نسخ قوله تع فاصفح
الصفح الجميل بقوله تع فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة ثبت
بقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد
في زيارة قبر امه مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان

التخيير



كان ه

التخيير بين الصوم والفدية هو الواجب اولا ثم نسخ بتعيين الصوم
وعند قوم لا يجوز الا بالمثل او الاخف لقوله تع نأت بخير منها او مثلها
قلنا الاشق خير باعتبار الثواب لقوله عم اجرك بقدر نصيبك
مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لان موجب
كونه بيانا ان يجوز بالاحاد وموجب كونه تبديلا ان لا يجوز الا
بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو المشهور واما المنسوخ
فهو اما الحكم والتلاوة معا هذا التفصيل مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ
في السنة لا يكون الا الحكم والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما
يعمه ولا ما يتعلق بالنظم وما قيل انهما قد يرفعان بموت العلماء او بالا
كصحف ابراهيم عم وبعض القرآن في زمن النبي عم قال الله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله على تقدير صحته ليس من هذا
الباب لما عرفت ان الرفع فيه انما يكون بدليل شرعي وانما قال
على تقدير صحته لان الحكم لا يرفع بموت العلماء قبل بل عليه ايضا لا يرفع
به لان قيامه بالروح وهو باق بعد الموت وفيه نظر فقط واما
التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك
بينهما ولنا فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه دون تلاوته وامثلته
كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة ابن مسعود

رض وهي ثلثة ايام متتابعا فليس من هذا الباب اذ لم يثبت كونها
كلام الله تع لعدم بلوغها الى حد التواتر ولان حكمه اى حكم النص على
قسمين احدهما يتعلق بمعناه وهو الاحكام الشرعية الثابتة والاخر
بنظمه كجواز الصلوة بقرائته وحرمتها للجنب والحايض انما لم يذكر
الاعجاز لان الكلام في الاحكام الشرعية وليس منها واما وصف
الحكم عطف على قوله اما الحكم والتلاوة معا فقد اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ اولا وقالوا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على
ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة
كما لو قال لا تحل للزوج الاول بعد دخول الثاني بعد قوله لا تحل له حتى
تنكح زوجا غيره انما اورد المثال من مفهوم الغاية دون غيره لانه حجة
بالاتفاق وغيره ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره لا ينتظم مع حجر
وقوله وهي نسخ اى الزيادة على النص عندنا وعند الشافعي رح لا
مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل ان غيرت الاصل حتى لو اتى
به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والاستيناف صرح به في المحصول
كزيادة ركعة في الفجر اورد ابن الحاجب ههنا مثالين اخرين وهما زيادة
عشرين في حد القذف والشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين
شهادة رجلين ورجل وامرأتين فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد

وبين



وبين المدعى ولا يصلي ان مثالا على التفسير المذكور لان فيها لو اتى به كما
هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة او كان قد خير بين فعلين فزيد
ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وهذه
الزيادة مذكورة في الاحكام ومعتمد الاصول وقيل ان صار الكل
شيئا واحدا كزيادة ركعة نسخا والا فلا كالوضوء في الطواف
وقال ابو الحسين لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان الشيء
المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا اى وان لم يكن حكما شرعيا
بل امرا اصليا عدما كان او وجودا فلا واختار البعض هذا القول
ذكر في محصول الامام واصول ابن الحاجب ان المختار قول
ابي الحسين لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما
كان الواجب واحدا او احد اثنين فترفع حرمة الترك اما بايجاب
شيء زايد فترفع اجزاء الاصل يعني ان زيادة الجزء انما يكون على
ثلثة وجوه الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة
فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة
ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة
ههنا ترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل

حكم شرعي مستفاد من النص اي حرمة ترك الواحد وحرمة ترك الاثنين
واجزاء الاصل احكام شرعية وايضا المطلق يجري على اطلاقه وفيه
نظر لانه ان اريد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بحسب دلالة اللفظ فهو
قول بمفهوم المخالفة وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما
شرعيا فالو احرمة الترك التي ترفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها
اي لان حرمة الواجب الواحد انما تثبت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنه
اي عن ذلك الواجب لانه اذا كان شيء اخر خلفا عنه لا يكون تركه
حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف
عدم اصلي فما يبتني عليه وهو حرمة ترك الواجب لا يكون الواجب
لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا التفريع على قوله فرفعها
لا يكون نسخا فلهذا التفريع على قوله فرفعها لا يكون نسخا يثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد نص الكتاب
اوجب غسل الرجلين على التعيين والتخيير بينه وبين مسح الخف
ثبت بخبر الواحد وانما صح ذلك لعدم النسخ وكذا بين التيمم
وبين الوضوء بالنبيذ اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء
والتخيير بينه وبين الوضوء بالنبيذ ثبت بخبر الواحد فعلى هذا
لا يكون بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين عند عدم

الرجلين

80

الرجلين ناسخا لقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان قلنا
حرمة الترك تثبت بلفظ عند عدم الخلف لا به الا بعدم الخلف
فهي اي حرمة الترك حكم شرعي ولو كان الامر كما توهم من كون
التوقف على عدم الخلف مستلزما لكون الحكم غير شرعي لا يكون
شيء من الاحكام الايجابية شرعيا لان وجوب كل واجب حرمة تركه
اللازمة له يبتني على عدم الخلف وايضا الاستخلاف وهو غير التخيير
اذ في الثاني الواجب احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاول
واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا الا ان الخلف
جعل كانه هو حتى كانه لم يرتفع فلا يكون اي الاستخلاف نسخا ولو
كان ففي المسح والنبيذ بخبر مشهور اي ان تنزلنا اما قلنا وسلمنا
ان الاستخلاف نسخ فنقول انه ثبت في مسئلة المسح على
الخفين ومسئلة الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب
بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تع فرجل وامرأتان اي فنصاب
الشهادة في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين ناسخا او
هذا ليس من جنس ذلك فلا يراد بخبر الواحد تفريع على ان الزيادة
على النص نسخ التغريب على الجلد والترتيب والولاء في الوضوء
لم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت عنه ولا اخلاف في الوضوء

والجواب بان قوله تع فاستشهدوا الآية مجمل في حق
انه هو وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار
لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل لا البعض
وكذا الجواب بان نقل الحكم عن
المعتاد الى غير المعتاد دليل
على ان غيره ليس بمشروع
لا يجري نفعا في دفع
ما ذكرنا لا
يخفى

المأمور به لا يصح بدون النية وهو اي الوضوء على الطواف في الفاتحة
وتعديل الاركان على سبيل الفرضية فان قيل كيف ثبت وجوب الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء
الاصل فلا يكون نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة
بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وانما لم يرد الترغيب على سبيل الوجوب
لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد والوضوء
شرط للصلوة لا مقصود بالذات فلا يكون فيه واجب بمعنى انه يأثم
تاركه لانه لو كان فيه واجب لا يكون لعينه بل لاجل الصلوة بمعنى
انه لا يجوز الصلوة بدونه اذ لا يلزم من كونه لاجل الصلوة ان يتغير
معناه ولا فائدة في كونه واجبا لاجلها بمعنى ان يكون المصلي آثما بتركه
مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة بل لان حق التبع ان يكون
دون المتبوع وذلك بالتفاوت بوجود الواجب في الثاني
دون الاول وهذا سر ان ابا حنيفة قال في الصلوة بواجبات
ولم يقل به في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام صحف
الشريعة الغراء هو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء **فصل**
في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل
قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب

لا بترك



لا بترك التنصيص على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص
واما كون الاب عصبة فلعدم تقدير نصيبه فهو من النوع الثاني
لان مرجع ما ذكر الى السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان نصيبه
مقدرا لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب المضارب اذا
بين تعيين الباقي للمضارب استحسانا للشركة في صدر
الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وانما
قال استحسانا لانه على خلاف القياس فان المضارب
انما يستحق بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق
لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون
كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله والثاني ما ثبت بدلالة
حال الساكت في الحادثة شارعا كان او مجتهدا او صاحب
عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع عن تغيير امر يعاينه
يدل على سكوته حقيته وسكوت وتفصيله يأتي في السنة
التقريرية وسكوت الصحابة رض عن تقويم منفعة البدن في
ولد المغرور روي ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها
ثم استحقت برد الجارية على المستحق وبدفع قيمة الولد
والعقر وكان شاور فيه عليا رض واشتهر ذلك بين الصحابة رض

ولم يرده احد ولم ينقض برفع قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل
الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية وطلب القضاء بها
للمولى عليه وسكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضاء والاجازة
لحالها الموجبة للسكوت وهى الحياء عن الرغبة للرجال وكذا النكول جعل
بيانا للاقرار بثبوت الحق عليه لحال فى الناكل وهو انه امتنع
عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فدل ذلك الامتناع
على الاقرار بثبوت الحق عليه اذ لولا ذلك لاقدم عليه اقامة للواجب
ودفعا للضرر عن نفسه ويرد عليه ان النكول يحتمل التورع عن اليمين
الكاذبة والترفع عن اليمين الصادقة واشتباه الحال فلا ينتصب
دليلا على الاقرار بثبوت الحق والثالث ما يجعل بيانا ضرورة دفع
الغرور كالمولى سكت عن منع عبده حين يرى يبيع ويشترى يكون اذنا
خلافا لزفر والشافعى رحمه دفعا للغرور عن الناس لانهم لا يتوقعون
عنهم الا يجعل سكوت المولى اذنا ولا ضرورة فى جانبه لانه قادر على
دفع الضرر عن نفسه بمنعه والشفيع سكت عن طلب الشفعة حين
علم بالبيع يكون اسقاطا لها دفعا للغرور عن المشترى لانه يحتاج الى
التصرف فى المشترى فان لم يجعل اسقاطا لها دفعا للغرور عن المشترى
لانه يحتاج الى التصرف فى المشترى فان لم يجعل اسقاطا فاما ان يمنع عن التصرف





او ينقض عليه تصرفه فايهما كان يتضرر المشترى والرابع ما ثبت
لضرورة الكلام نحو على درهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة
يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعى يجمله عليه بيانها كما فى مائة
وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف تمييز المعطوف عليه و
تفسيره متعارف فى العدد ان عطف عليه عدد واخر مفسر مثل
مائة وثلثة اثواب حتى يستهجن ذكره فى العربية بعد تكرار
فيحمل على ذلك عطف غير العدد ان كان المعطوف مقدرا بالعدد
مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته
العدد بخلاف العبد والثوب اى بخلاف قوله على مائة وعبد
او ثوب فان الثانى لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى
يصح قياسه على مثل مائة وثلثة دراهم على انهما لا يثبتان فى الذمة
يعنى ان ههنا مانعا آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا
يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت فى الذمة ومثله لا يثبت فيها الا فى
السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه
مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف **التقسيم الرابع** باعتبار
الدلالة اى دلالة النظم والقوم قد حصروا اقسامها فى عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه والمصنف زاد عليها قسما خامسا وهو موجب الصيغة و

النوع الاول من بيان الضرورة لما عرفت ان الثابت به ثابت
بدلالة الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم المستفاد
من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم
مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان فهم الحكم منه
لغة فالدلالة الشرط في شرط دلالة النص هو ان يكون مفهوما لغة
في الجملة غير موقوف على الاجتهاد لا ان يفهمه كل من يعرف اللغة اذ لا
صحة له فان كثيرا من دلالة النص يكون مبنيا على علة في معنى النظم
لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك
او شرعا فان توقف الحكم الثابت بنفس النظم عليه فالاقتضاء
فالمقتضي زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا والا فالفاسد
ومن قال دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له وجزئه او لازمه المتأخر
عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المتقدم
اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد معنى يفهم منه لغة ان الحكم في المنطوق
لاجله دلالة فقد ادرج القسم الخامس المذكور في احد الاولين ولم
يتفطن له وايضا يلزم ح ان يكون موجب الكلام كاليمين الثابت
بصيغة النذر والعتق الثابت بشراء القريب من قبيل الاشارة





وعلى تقسيم المص يندرج هذا في القسم الآخر كقوله تع للفقراء المهاجرين
سيق الكلام لايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو ثابت بنفس
النظم فهو عبارة فيه والفقير من لا يملك شيئا فلا يجب عليهم الزكوة
والحج ويحل اخذ الصدقة فهو اشارة في هذه الاحكام وذلك بزوال
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فهو ثابت اقتضاء لتوقف الحكم
الثابت بنفس النظم اشارة عليه ومن وهم انه ثابت اشارة
فقد وهم وكذا يثبت اقتضاء ان الكفار يملكون بالاستيلاء
بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنفس النظم على الثابت اقتضاء
لا يلزم ان يكون بالذات وكقوله تع وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجة على الزوج الذي ولد
له وفيه اشارة الى ان النسب الى من ولد له اي الى من حكم له الولد
لا الى الوالدة حقيقة وهذه الاشارة التي على وفق قوله ع الولد
للفراش وللزانية الحجر مما وفقنا باستخراجه والى اختصاص النسب
له والى انفراده بالانفاق على الولد لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمها ويثبت اقتضاء ان للاب ولاية تملك ماله لانه
نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص
ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن

فثبت هذا وذلك موقوف على ثبوت ولاية التملك فيوجد
فيها شرط الاقتضاء وأما ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير
فثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث اوجب على
الاب رزق امهات الاولاد ولم يتعرض للتقدير فهو
خارج عن المقسم داخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم ممن
قال فان اراد الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا باشارة
النص وان اراد استيجار غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارته
لعدم ثبوته بالمنطوق لم يصب وقوله تع وعلى الوارث اشارة
الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث
بناء على ان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وقوله تع اطعام
عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك
ملحق به وعند الشافعي رحمه لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان
الاطعام جعل الغير طاعما ولا يلزمه التمليك ومعنى جعله طاعما التمكين
بسببه فعدم كونه مقدورا لا يضر لا جعله مالكا وانما الحق به التمليك
دلالة جواب سؤال تقريره ظاهر لان المقصود بالاطعام يحصل به
بطريق الاولى لان في الاطعام قضاء حاجة الاكل فقط وفي التمليك
قضاؤها وقضاء حاجة اخرى اخرى وكذلك في الكسوة اي ليس

الاصل



الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب
ان يصير العين كفارة في الجملة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هي
ترد على المنفعة ولما استشعر ان يقال المذكور في كثير من كتب التفسير
واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب تداركه
بقوله وبالاباحة في الطعام وهي ان يأكل على طبق ملك المبيح يتم بها
المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبس على ملك المعير فانه
لا يمكن رده بعد الاكل ودلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم
الموافقة لان المعنى الذي فهم منه لغة ان حرمة التأفيف له اي
لاجله وهو الاذى موجود في الضرب على وجه الكمل وكما لكفارة ما لوقاع
وجبت عليه اي على الرجل عبارة وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى
الذي يفهم منه لغة ان وجوب الكفارة ثم عندنا في الاكل والشرب
بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب
الكفارة في الوقاع له هو كونه جناية على الصوم وهو الامساك
عن المفطرات موجود فيهما والحاجة الى الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية
اليهما وضعف الصبر عنهما كوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة
نص ورد في الزنا لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب الحد في الزنا
له هو قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهو موجود في اللواطة

لانها فی الحرمة وتضییع الماء فوقه اما فی الحرمة فلان حرمة هذا الفعل فیها
لا تزول ابدا وحرمة الفعل فیه تزول بالنکاح والشراء واما فی
التضییع فلانها تضییع للماء علی وجه لا یتخلق منه الولد بخلاف الزنا وفی
الشهوة مثله وابو حنیفة یقول الزنا الکامل فی السفح من اللواطة لان
فیه هلاک نفس لان ولد الزنا هالک حکما وافساد الفراش ای فراش
الزوج لانه یجب فیه اللعان ویثبت الفرقة بسببه ویشتبه النسب
والشهوة فیه من الطرفین فیغلب وجوده والمقابلة لانها فی
الشهوة مثله وما فیها من تضییع الماء فاما فی الحرمة وان ترجیحها علیه
من جهة السفح لانه قد یحل بالنکاح والترجیح بالحرمة غیر نافع جواب
عن تمسکهما برجحانها من جهة الحرمة لان الحرمة المجردة عن هذه المعانی
ای المعانی المخصوصة بالزنا من هلاک النفس وافساد الفراش واشتباه
النسب لا یوجب الحد کالبول فانه فوق الخمر فی الحرمة لان حرمته لا تزول
وحرمتها تزول بالتخلیل مع انه لا یجب به الحد وکوجوب القصاص بالمثقل
عندهما بدلالة قوله علیه السلام لا قود الا بالسیف یحتمل معنیین احدهما ان
القصاص لا ینفذ الا بالسیف والثانی ان لا قود الا بسبب القتل
بالسیف وعلی الثانی یجب القصاص بالمثقل بطریق الدلالة لان
المعنی الذی یفهم منه ان وجوب القصاص به هو الضرب بما لا یطیقه

البدن



البدن والضرب بالمثقل ابلغ فی ذلک وقال ابو حنیفة المعنی جرح
ینقض البنیة ظاهرا ای بالجرح وتخریب الجثة وباطنا ای بازهاق
الروح وافساد الطبایع الاربع فانه ح ای عند النقض ظاهرا وباطنا
یقع الجنایة قصدا علی النفس الحیوانیة التی بها الحیوة فیکون اکمل
من غیرها وکوجوب الکفارة عند الشافعی فی قتل العمد والیمین
الغموس بدلالة نص ورد فی الخطاء وهو قوله تع ولکن یؤاخذکم
بما عقدتم الایمان فکفارته الآیة لانه لما اوجب القتل الکفارة
مع وجود العذر فاولی ان یجب بدونه واذا وجبت الکفارة
فی المعقودة اذا حنث فاولی ان تجب وهو حنث فی الاصل
ونحن نقول الکفارة عبادة لیصیر ثوابها جبرا لما ارتکب ولهذا
یؤدی مع الصوم وفیها معنی العقوبة فانها جزاء یزجره عن
ارتکاب المحظور فیجب ان یکون سببها دایرا بین الحظر
والاباحة لیضاف العقوبة الی الحظر والعبادة الی الاباحة فیقع
الاثر علی وفق المؤثر کقتل الخطاء فانه مباح من جهة الرمی الی
صید مثلا ومحظور من جهة ترک التثبت واصابة الانسان
المعصوم والمعقودة فانها مباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل
الخصومات وفیها تعظیم الله تع ومحظور من جهة الحنث واما العمد و

ثم من قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة والمعقودة وسنقول تمامه

الموس فكبيرة محضة فلا يلايمها العبادة لانها تمحو الصغاير لقوله تع
ان الحسنات يذهبن السيئات دون الكباير لقوله عم الصلوة
الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن
اذا اجتنبت الكبائر والقتل بالمثقل ليس بحرام محض جواب
سوال مقدر تقريره ظاهر لما فيه من شبهة الخطاء لانه ليس بآلة
القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب
وهو القتل الخطاء فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم بالمثقل
وقتل المستامن بالسيف في عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة
فلم فرق بينهما بوجوب الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان
الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا امكنت فيما
يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة لانه زاجر
والزواجر اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد
يدل على هذا وللمحل من جهة لقوله تع ان النفس بالنفس وكونه
حقا لاولياء المقتول يدل على هذا فيسقط بالشبهة في الفعل كما
في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة
الناقصة فتدخل فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل
وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم الذمي

في العصمة

86

في العصمة لانه حربي تمكن الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة
تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت
بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن
والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند
التعارض فح يقدم الثابت بالعبارة او الاشارة على الثابت
بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالاشارة
عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى اراد المعنى الذي
يعلم ان الحكم في المنطوق لاجله مدرك في القياس رايا لا لغة
بخلاف الدلالة وفيه بحث وهو ان القياس قد يكون العلة
ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الراي على ما عرفت فيما تقدم
فكما لا صحة لقوله مدرك في القياس رايا لا لغة على الاطلاق كذلك
لا صحة لقوله بخلاف الدلالة على الاطلاق فما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص يثبت بها لا به واما الاقتضاء فتقدم مثاله
والعموم لقولهم عن تخصيصه في النصوص الشرعية كقوله اعتق
عبدك عني بالف يقتضي البيع لتوقف صحة العتق عليه فصار
كانه بع عبدك مني وكن وكيلي في الاعتاق عني فيثبت البيع
بقدر الضرورة اي يثبت مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا

فائدة

قال م

يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب
فيعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لا يثبت
هذا البيع بهذا الكلام فلا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت ما يحتمل السقوط
من الاركان والشروط فقال ابو يوسف تفريع لما مر انه لا يثبت
ما يحتمل السقوط لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر
ويستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن
القبول وهو ركن وقالا يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في
الهبة لا يحتمله اي الهبة لانه في البيع الفاسد يحتمل السقوط
بخلاف القبول في البيع لا يقال ان الايجاب والقبول ركن البيع
فلا يوجد اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما
اذا ثبت مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه
ولا عموم للمقتضي اي ان كان تحته افراد لا يثبت جميع افراده لانه
ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص في قول الحالف
اي صور المسئلة في قول الحالف لما مر ان المعتبر في الاقتضاء هو
التوقف شرعا وذلك لا يوجد في القول المذكور مطلقا لا اكل
تفريع على ما مر ان المقتضي لا يعم لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا
لا تخصيص الا في اللفظ والمصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل و

87

هو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء انما هو الدال
على الماهية لا على الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على
مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله
لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فيعم فيجوز تخصيصها
بالنية جواب عن سوال مقدر تقريره سلمنا انه لا يصح نية طعام
دون طعام لعدم العموم في المقتضي لكن لم لا يجوز ان ينوي الطعام
دون الكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل
على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة
في سياق النفي فيصير كقوله لا آكل اكلا ولما استشعر ان يقال اذا
لم يكن المصدر عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل تداركه بقوله وانما
يحنث بكل اكل لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل
معناه لا يوجد مني ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف
على انتفاء جميع افراد الاكل فدلالة لا آكل على هذا النفي بطريق الا...
بخلاف النكرة المنفية فان فيها وضعا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق
لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد بطريق المنطوق وانما صح في قوله
لا اساكن فلانا في بيت واحد والبيت ثابت اقتضاء لان المساكنة
نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي ان

المساكنة في بيت واحد فنوى الكامل فنيته البيت الواحد ليست
من باب تخصيص العام بل من باب تعيين احد محتملي اللفظ المشترك
او على احد نوعي الجنس وسيأتي تمام هذا الكلام ولذلك اي لما
ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا لا يصح نية الثلث في انت
طالق وطلقتك لان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء امر
شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل ذلك ان انت
طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق بتوقف شرعا
لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك
امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف
شرعا على تطليق الزوج اياها فثبت اقتضاء فيتقدر
بقدر الضرورة والدلالة في طلقتك بحسب اللغة انما هي على مصدر
ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم
تحقق الطلاق في الزمان الماضي ان الشرع اثبت لتصحيح
هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله
انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا
لغة فيل الطلاق الذي ثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف
يثبت اقتضاء والمقتضى في اصطلاحهم للازم المحتاج اليه وهنا

ليس

88

ليس كذلك لان ثبوت الطلاق بهذا يكون متاخرا فيكون من
باب العبارة فيصح نية الثلث فيه واجيب عنه بوجهين
احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء
ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضع للانشاء
الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ المستقبل و
الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق
وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال
فيثبت الشرع للايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا
الكلام فيثبت الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع
للانشاء واذا ثبوته اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لعدم العموم
للمقتضى ولان نيتها انما تصح بطريق المجاز من حيث انها واحد
اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وفيه نظر
اذ لا يكون اللفظ منقولا عن معناه اللغوي بل مستعملا فيه
فلا يوجد تصرف من جهة الشرع في اللفظ بل في اثبات معناه
اقتضاء وليس هذا من معنى الوضع في شيء وايضا لا يصح
ما اشتهر منهم من تفريع ثبوت الانشاء على تعذر الاخبار و
ايضا موجب ما ذكر ان لا يقع الطلاق في العدة بقوله انت طالق

لانها موصوفة بالطلاق في الحال فلا ضرورة لاثبات الشرع ايقاعا
اخر من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصة الاخبار اعني احتمال
الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليه باحدهما ولو كان
قارا في المعنى الاخباري لوجد فيه خاصته وعلى تقدير النقل عنه الى
المعنى الانشائي يكون ثبوت الطلاق بالعبارة قطعا وثانيها ان
قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح لغة
و يدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة
المراة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد بذاته وانما التعدد في التطليق
حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد ولازمه اي الذي هو صفة المراة فلا
تصح فيه نية الثلث وهذا الجواب على تقدير تمامه لا يتمشى في
طلقتك بخلاف الاول وانما قلنا على تقدير تمامه لان الامر يرد فيه على
ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق
الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا بد في السؤال المذكور
ولا مدفع له الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة
الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيرجع الى الجواب الاول فتامل
ثم انه منقوض بمثل انت الطالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة
وقد صحت نية الثلث اتفاقا ودفعه بانه لما نوى الثلث تعين

انه



انه اراد بالطلاق التطليق فيكون طلاقا مصدرا الفعل المحذوف
تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلثا ومعنى الكلام
انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث لا يخلو عن بعد
و تكلف على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك
التطليق ليس بابعد من ذلك دون طلقي نفسك فانه يصح فيه
نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر
في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل
وعلى الكل وان لم يكن عاما كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان
كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل
على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس
اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل يدل على الواحد حقيقة
او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي نذكر فيه ان الامر لا يدل على
العموم والتكرار وثبوت البينونة في انت باين وان كان امرا شرعيا
ايضا لكن يصح فيه نية الثلث جواب سؤال تقريره انكم قلتم ان المصدر
الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت
باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث لان البينونة

على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه
الا بالعدد جواب سؤال تقريره سلمنا ان البينونة ثابت بطريق
الاقتضاء لكن صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على
عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك واحد نوعي الجنس في
باب المقتضى وهو جايز وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة
وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي
القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان
لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما
لفظا والا كان جنسا لهما ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى المحذوف
حتى يشتبه احدهما بالاخر ولا يفرق بينهما فيعطى احدهما حكم الاخر وهو
ما يتغير اثباته المنطوق لما كان المحذوف على نوعين محذوف يتغير
اثباته المنطوق ومحذوف لا يتغير اثباته المنطوق كما في قوله تع فانفجرت
اي فضرب به فانفجرت وكان المتصل بالمقتضى الاول دون الثاني
فسر المراد بما ذكر ومن لم يتنبه بهذا قال ما قال بخلاف المقتضى نحو و
اسئل القرية اي اهل القرية فان اثبات الاهل يغير الكلام لانتقال
النسبة من القرية اليه لانه حاصل سواء كان قدر الاهل او جعل القرية
مجازا الكنه بل ينتقل المنقولة من القرية الى الاهل فهو اي الاهل لما كان

تغيير التحرير التنقيح

ثابتا



ان مـ

ثابتا لغة كان كالملفوظ يجري فيه العموم والخصوص ولا يتوهم المحذوف قسم اخر
لان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة واما
دلالة اللفظ على لفظ اخر فخارج من المقسم واما الضرورة اي طريق
الثبوت بها فقد مر بيانها في فصل بيان الضرورة ومما اي مما ثبت ضرورة
صحة صوم من اصبح جنبا لقوله تع فالان باشروهن الى قوله تع كلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض اي الصبح دل ذلك على
جواز المباشرة الى اخر جزء من الليل ويلزمه ضرورة جواز ان يصبح جنبا
زعم الامام الخبري ره انه مما ثبت باشارة النص والامام البيضاوي
اورده في المنهاج مثالا لما ثبت دلالة وقد عرفت ما هو الحق
فصل قسم الشافعية المتن الى المنطوق وهو ما يدل عليه اللفظ في
محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم
ونطق به اولا والمفهوم وهو ما يدل عليه لا في محله بان يكون حكما لغير
المذكور وحالا من احواله وانقسم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون
المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة
وهو ان يكون مخالفا له وشرطوا له الشرايط التي اوردها المص وقالوا
في اخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان مرجع شرايطه
الى ان لا يظهر تخصيص المنطوق بالذكر فايدة غير الحكم عن المسكوت عنه

وشرط ان لا يظهر اولويته اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق
بالحكم الثابت له ولا مساواته فيه حتى لو ظهر احدهما لكان الحكم المسكوت
عنه بدلالة النص ان لم يحتج الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة
لا تدرك باللغة او بالقياس ان احتيج اليها ولا يخرج المنطوق
مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرم الربائب على
ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام
مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب فى حجورهم فلا يدل الوصف
المذكور على نفى عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال او حادثة
كما انه عم اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة مثلا
فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل
السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على وجوب الزكوة
عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على سؤال فى قوله لسؤال
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا
يعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى
الابل السائمة زكوة لا يدل على عدم الحكم عند عدم السوم ولما فرغ
عن ذكر شرائطه شرع فى اقسامه فقال منه تخصيص الشىء باسمه
سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفى الحكم عما عداه اى

عما عدا

عما عدا ذلك الشىء يعنى هذه المسئلة من مفهوم المخالفة عند البعض
لان الانصار فهموا من قوله عم الماء بالماء اى الغسل من المنى عند
عدم الغسل بالانزال وهو ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل
والا اى وان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله اى فى قول
المسلم محمد رسول الله اذ حينئذ يلزم نفى الرسالة عن غير محمد عم وهو
كفر والكذب فى زيد موجود اذ حينئذ يلزم نفى الوجود عن غير زيد وهو
كذب ولا يلزم الكفر لاحتمال التأويل بان يكون بمعنى الموجود اى
المتصف بالوجود فلا يصدق على الواجب تع على اصل الاشعرى
ولاجماع العلماء على جواز القياس فانه دل على ان تخصيص الشىء
باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم
الاصل فى الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف
فيما عداه ولا يذهب عليك ان مبنى الاستدلال المنقول عما تقدم
من شرط عدم المساواة فى مفهوم المخالفة لان وجودها شرط
القياس فموضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة واما فهموا اى
اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق جواب
عن الاستدلال المذكور ولما استشعر ان يقال لم قلتم ان اللام
للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى

فيلزم ان لا يجب الغسل بالادخال بلا انزال تداركه بقوله غير ان الماء
يثبت مرة عيانا ومرة دلالة يعني ان الادخال دليل الانزال والانزال
امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال كما يدور الرخصة مع دليل
المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء
بالوصف يدل على نفي الحكم عن الشيء بدونه اي بدون ذلك الوصف
كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وصفت المحللات من الاماء
بالمؤمنات فدل عندهم على عدم غير المؤمنات منهن عند الشافعي
واحمد والاشعري وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي و
الغزالي وجمهور المعتزلة للعرف فان في قوله الانسان الطويل
لا يطير يبادر الفهم الى ما ذكر ولهذا يستقبحه العقلاء ولا استقباح
في منطوقه ولا في مفهومه الموافق دل على ذلك انه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فيثبت انه في
مفهومه المخالف ولتكثير الفائدة يعني ان الحمل على اثبات المذكور
ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة
لكونه ملائما لغرض العقلاء مما ترجح المصير اليه ولانه لو لم يكن فيه
تلك الفائدة لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير
عدم الفوائد الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف يدل على عليته وصفه

لذلك



لذلك الحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء العلة
وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنضبط لم يقل لا تنحصر فيما ذكر
لما عرفت انهم قالوا بالانحصار فيما ذكر وما بنوا دعواهم على
ذلك حتى يتم التقريب بابطال الانحصار ممن قال ان القائلين
بمفهوم المخالفة قالوا ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه
اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم
المتكلم بان السامع يجهل بهذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات
التخصيص منحصرة في هذه الاربع ثم رد عليهم قائلا بان موجبات
التخصيص لا تنحصر فيها فان شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل
العريض العميق متحيز ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لا
لاستحالته ضرورة ان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة بل يراد
تعريف الجسم به والاشارة الى انه علة للتحيز ونحوه وما من دابة
في الارض الاية وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم
بدون ذلك الوصف لان الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي
الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا يكون الا في الارض مع انه
لم يوجد فيه شيء من الموجبات المذكورة ونحو المدح او الذم فانه قد
يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه

مع عدم تحقق شيء من الامور المذكورة او التاكيد كقوله امس الدابر لا يعود
او غير ذلك فقد نسب اليهم ما هم عنه براء قد ابراه ما اوردوه عليهم
على الافتراء ثم ان في قوله ونحو الجسم الطويل او قوله ونحو المدح والذم
والتاكيد خطاء فاحشا لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون
للكشف او للمدح او الذم او التاكيد لا يكون مخصصا والاستقباح انما هو
لعدم فائدة التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع في
انه هل ان ثم سبيل الى العلم بعدم الفائدة في التخصيص سوى نفي
الحكم عما عداه ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون للكلمة
واحدة في كتاب الله تعالى وحديث الرسول عم الف فائدة يعجز
عن دركها عقول الفحول على ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
جواب عن الوجه الاول من وجوه استدلال الخصم ولما كان الجواب
عن الوجه الثاني ظاهرا وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة
بل بالنقل لم يذكره وذكر الجواب عن الثالث بقوله لكان ذكره
ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع ونقيض عدم الفوائد الاخر غير مطابق
للواقع ولانه التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف على العلية
اي علية الوصف لذلك لا يجدي في تمام التقريب لان الحكم يثبت
بعلل شتى جواب عن الوجه الرابع وعلى تقدير الانحصار اي على تقدير

ان يكون



ان يكون علة الحكم منحصرة في الوصف المذكور اللازم عدم الحكم عند
عدمه بناء على عدم العلة عدما اصليا لا حكما شرعيا ونحن ايضا
نقول به انما انكارنا لعدمه بعدم الوصف وذلك غير لازم ومن ثمرات
الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي
فيما عدا الوصف عندنا كقوله عم ليس في العلوفة زكوة فانه لا
يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة لان
الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده
يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي فالحكم المذكور يثبت
عنده بذلك النص ومنها صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة القتل
الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ويظهر الخلاف
في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يكون اثر التخصيص الكراهة
دون الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب المقام
ولا يلزم علينا نقضا لانكارنا بمفهوم الوصف قولنا في امة ولدت
ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة اشهر
او اكثر وانما قيد به لانه لو ولدت في بطن واحد يكون دعوة الواحد

دعوة الجميع فقال المولى لا كبر منى انه نفى نسب الاخرين هذا عند الثلثة
وعند زفر يثبت نسب الكل بدعوة الاول لانه ليس لتخصيصه اى
ليس قولنا انه نفى نسبهما لاجل ان تخصيص الاكبر دل على نفى الحكم عما عداه
بل لان السكوت فى موضع الحاجة بيان بانهما ليسا منه وذلك
انه يجب على المراة دعوة فيما هو مخلوق من مائه والسكوت
عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفى لا يقال لا حاجة الى البيان
لانها صارت بالاول ام ولد من وقت ولادتها فيثبت نسب
الاخرين بلا دعوة هذا وجه قول زفر رح فى الخلافية المذكورة لان ثبوت
النسب بالفراش الضعيف وهو فراش الولد انما يكون اذا لم
يوجد النفى وقد وجد لما مر ان سكوته فى موضع الحاجة كان نفيا
هذا على وفق ما ذكر فى اصول السرخسى واما ما قيل انما يكون
كذلك ان كان دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين اما ههنا فلا
فقد اندفع بتقديرنا الوجه المذكور وكذا لا يلزم على الامام نقضا
لما مر قولهما فيما اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا فى ارض كذا انه
لا يقبل الشهادة لانه ليس بناء على التخصيص بل على نفى الحكم عما عداه
فعلم منه انهم يعلمون له وارثا فى غير تلك الارض فلم تقبل شهادتهم
بل لانه اورث شبهة وبها ترد الشهادة وعند لانتفى الشبهة فيه

اى فى التخصيص بالوصف وقال ابو حنيفة رح لكن يحمل ما قال على حمل
المبالغة فى التحرز عن الكذب باعتبار انهما تخصصا فى ذلك دون
ساير المواضع ويحمل تحقيق المبالغة فى نفى وارث اخر اى لا نعلم له
وارثا فى موضع كذا مع انه مولده ومنشاؤه فاحرى ان لا يكون
وارث اخر فى موضع اخر وبمثل هذا المحتمل لا يتمكن التهمة ولا يمتنع
العمل بالشهادة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه
عند الشافعى رح قال المحقق مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة
فكل من قال بالثانى قال بالاول بدون العكس وللقائلين به ما
تقدم من فى مفهوم الصفة من مقبول ومزيف وله ايضا دليل
يختص وهو ما ذكره المص بقوله عملا بشرطيته فان الشرط ما لا
يبقى الحكم بانتفائه وعندنا العدم اى عدم الحكم لا يثبت به اى
بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم على حاله او بعدم بالعدم الاصلى
لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا فى
التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر ههنا
ايضا لان الشرط هنا بمعنى ما يترتب عليه الحكم سواء كان موقوفا
عليه فى نفس الامر او لا بمعنى ما يتوقف عليه لان محل
النزاع هو شرط النحوى وهو ما دخل عليه شى من الادوات

المخصوصة الدالة على سببية الاول وسببية الثاني ذهنا
وخارجا فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم لما مر ان الحكم يثبت
بعلل شتى وعلى تقدير لزومه لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا
على ما مر بيانه فقوله تع ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم
جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده لانه علق جواز نكاحها بعدم
القدرة عليه فيثبت عدم الجواز بناء على اصله المذكور فيصير مفهوم
هذا النص مخصصا عنده بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم لا عندنا لما
مر انه لا دلالة في التعليق المذكور على نفي جواز الثاني عند القدرة
على الاول فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا للنص الدال على الجواز ومبنى
هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى مذهب اهل العربية في الجملة
الشرطية وهو ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف
والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان
انشاء فانشائية وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط
واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا
ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وكان الشرط تخصيصا وقصرا لعموم
التقادير على بعضها وابا حنيفة مال الى مذهب اهل النظر فيها وهو ان
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته

على تقدير



على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فجعل الكلام موجبا للحكم
على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير
عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم ثبوت
دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط
تخصيصا وقصرا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض
فعلى هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشروط ونحن
اعتبرنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط كان دخلت الدار
فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان
وجود الشرط لان المشروط بدون الشرط اوجب الحكم على جميع
التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدمه على سائر
التقادير عنده فصار انت طالق سببا للحكم وكان تاثير التعليق
في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل التعليق الطلاق والعتاق
بالملك على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده وذلك ان وجود
الملك عنده وجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد سببا عنده والملك
غير موجود ح فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق لانه انعقد
سببا عنده فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد وجود اي السبب

قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجود النصاب
فصح بالاتفاق وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوّز ان
تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة مثلا قبل
الحنث بناء على هذا الاصل ولآية فان اليمين سبب
الكفارة فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب ويتأخر
وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط وهو الحنث لان المالي
يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن حيث
يثبت المال في الذمة بالشراء ولا يجب اداؤه بعد بل يتأخر
الى وقت المطالبة بخلاف البدني فانه لا ينفك احدهما عن
الآخر وذلك ان في المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على
ان السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء
قبل ما نسب اليه من الفرق بينهما في المالي ليس بصحيح لانه يقتضي
تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما نسب
اليه من عدم الفرق بينهما في البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا
ينعقد المعلق سببا الا عند وجود الشرط لان السبب
ما يكون طريقا الى الحكم وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك لما مر
من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة طالق انت من انت

طالق

96

طالق وجزء السبب لا يكون سببا على ان اليمين انعقدت للبر
فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فيختلف الحكم في المسائل
المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك
متحقق عند وجود السبب قطعا وقوله عم لا طلاق قبل
النكاح على نفي التنجيز والحمل عليه ما أثر عن السلف كالشعبي
والزهري وغيرهما صرح بذلك في الهداية ولا يجوز تعجيل النذر
والكفارة لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب
انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وفي اليمين
سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد سببا للكفارة
وانما تنعقد للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فاليمين
شرط والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني بان الوجوب
ينفصل عن وجوب الاداء في الاول غير صحيح اذ المال غير
مقصود في حقوق الله تع وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني
في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء
بالشرط يمنع تمام السببية منهما جميعا ويجئ في باب الامر ان الوجوب
ينفصل عن وجوب الاداء في البدني وتبين الفرق اي على مذهبنا
بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان في هذين دخل على

الحكم اما الاجل فظاهر فان لزوم المطالبة حكم مستفاد تاخيره من
دخول الاجل على الثمن فان الاجل انما دخل على الحكم واما خيار
الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر لانه يصير بالشرط قمارا فشرط
شرع مع المنافي وانما ثبت الخيار بخلاف القياس لضرورة
دفع الغبن وهي تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب
ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك واما الطلاق والعتاق
فيحتملان الخطر والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا
يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع هنا عن دخوله فيه فيدخل بخلاف
البيع

## الباب الثاني في افادته

اي افادة
اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد مطلقا
اي سواء كان مفيدا للحكم الشرعي وغيره اما خبر ان احتمل الصدق
والكذب ومعنى احتمال الخبر الصدق والكذب هو ان لا يابى مفهومه
عن نسبة واحد منهما اليه سواء امكن ذلك في حد نفسها او لم
يكن لخصوصية فيه او في المخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ثبوت
الاحتمال المذكور للخبر اذا قطع عن العوارض لخصوصية المخبر
او انشاء ان لم يحتمل الانشاء انما اطلقه لعدم اختصاص الحكم
الاتي ذكره بالانشاءات الشرعية على صيغة الماضي من الخبر الذي

ال



اي من الانشاء على صيغته لما فيه من الاشعار بانه امر او لا
فامتثل فاخبر عنه وهذا وجه كونه ادل على الوجود لا الانتقاض بقوله عم
يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها فان العدول
فيه عن الانشاء لان المتبادر من الامر الوجوب او الندب
وواحد منهما لا يناسب المقام والمعتبر من اقسامه اي من اقسام
الانشاء ههنا الامر والنهي فالامر قول افعل المراد ما يدل على
الطلب بصيغته فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض الحد المذكور
طردا بقول افعل تهديدا او تعجيزا ولا عكسا بنحو ليفعل استعلاء
والمعتبر امارته الظاهرة من الهيئة العارضة للآمر عند الخطاب
واحترز به عن قول افعل دعاء والتماسا وانما لم نشترط العلو
كما شرط المعتزلة ليدخل قول الادنى والمساوي افعل استعلاء
وفيه نظر لان الكلام في الامر الاصطلاحي الموجب للامتثال فلا بد
من اعتبار العلو فيه حتى لا نزاع في الامر اللغوي المطلق عن القيدين
المذكورين ولا في الامر العرفي المناسب له اعتبار الثاني دون
الاول والنهي قول لا تفعل استعلاء والمعنى كما سبق فلا تغفل
ولفظ الامر لم يقل والامر لان المتبادر منه المذكور سابقا
وهو معنى الامر والمراد ههنا الاسم المركب من ا م ر حقيقة في القول

ق

يعني انه موضوع له بخصوصه وانما لم يقل في هذا القول لما عرفت
ان في قيد الاستعلاء خلافا فلا يصح قوله اتفاقا المراد من الاتفاق
اتفاق الاصوليين قبل ظهور من قال انه مشترك بين القول
والفعل معنى قال الآمدي في الاحكام انه احداث قول مخالف للاجماع
مجاز في الفعل لم يقل عن الفعل لان المراد المجاز المصطلح وهو
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لا المعنى المصدري عند الجمهور لا لصحة
النفي اي لبس ذلك لانه يصح لغة وعرفا فيمن فعل ولم يقل افعل
ان يقال انه لم يأمر لعدم انطباقه على المدعى اذ لا دلالة فيه على
ان الامر الذي هو مصدر أمر لا يطلق حقيقة على الفعل الذي هو
مصدر فعل ولم يلزم من ثبوت هذا ثبوت ذاك بل لانه اي لان
المجاز خير من الاشتراك لما فيه من الاخلال بالتفهم على ما تبين في
موضعه وعند البعض حقيقة فيه اي في الفعل ايضا فايدة على
انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عم لان
فعله عم امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان
الامر حقيقة في الفعل بقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله
قلنا المراد به اي بالامر المذكور القول بدلالة السياق وهو
قوله تع فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به والتجوز في الكبير

لازم



لازم على كل حال وعلى الفرع اي احتجوا على الفرع وهو ان فعله عم
للايجاب بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي لم يقل كما احتج لان
فيه حرجا عظيما استفيد الايجاب يعني ايجاب المتابعة
لا ايجاب فعله عم لان فيه تسليم مدعى الخصم فلا يناسب المقام
عن قوله صلوا فانه صيغة الامر لا من فعله وهذا ظاهر وانما
احتاجوا الى الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج على الاصل
لاحتمال ان يقال ان المراد من الامر في دلائل الايجاب
اي النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال على الامر للايجاب
هو القول فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما في غير قوله تع
فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما يتفق عليه
باذن الله تع واما فيه فلان القول يراد بالاجماع يعني على
تقدير رجوع الضمير الى الرسول عم وانما سكت عن احتمال
رجوعه الى الله تع لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر
من معنى واحد اي لا يجوز ان يراد ذلك اولا يجب على اختلاف
الاصليين وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستدلال به ولما كان
ابطال كون الامر حقيقة في الفعل غير كاف في ابطال قول
المخالف لجواز ان يقول وجه الدلالة على الايجاب في الفعل

قلنا ج

غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل لها وجه اخر وهو ان يكون الفعل
موضوعا للايجاب كالقول ابطل المص هذا الاحتمال ايضا بقوله والقول
بكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل لا ان اللفظ كاف في المقصود
لانه في حيز المنع بل لان الاصل في الدلالة على المعاني المقصودة
هو الدلالة الوضعية التي هي من خواص اللفظ ووجود الدلالة
على المقصود في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لا ينافي الاصالة
المذكورة ولما كان للمخالف ان يقول لا نسلم القول بوضع الفعل
او ما يعمه للايجاب ولا ندعيه بل نقول فعله عم اذا لم يكن سهوا
ولا طبعا ولا مختصا به موجب لدليل دل على ذلك فطع المص عرق
هذا الاحتمال ايضا بقوله ويبطله اي يبطل القول بكون فعله عم موجبا
كقوله باي وجه كان انكاره عم على الاصحاب صوم الوصال روي
انه عم واصل فواصل اصحابه رض فانكر عليهم وخلع النعال روي
انه عم خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم
بعد الفراغ منها ما لكم خلعتم نعالكم مع انه عم فعله ولو كان في جنس
فعله عم موجبا لما انكر على من تبعه في فعل ظانا انه موجب
بل كان حقه ان يتبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا يقال
ما ذكر مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن فعله عم موجبا

لما فهم



لما فهم الصحابة منه الايجاب لانا نقول فهم ذلك غير مسلم كيف وقد
خالفوه في البعض وذلك معارض راجح اذ في الموافقة احتمال
الاستحباب نعم للخصم ان ينكر الانكار على ما ذكره المحقق في شرح
المختصر وموجب صيغة الامر لم يتبل بوجه ولا موجب للامر
لان الكلام قبل هذا في لفظ الامر عند الواقفية وهم فرقتان
على ما ستقف عليه التوقف حتى يتبين المراد لعدم العلم بان
وضعه للوجوب او الندب هذا عند الاشعري والغزالي و
جماعة من المحققين او لشيوع استعماله في المعاني المختلفة
هذا عند ابن سريج من اصحاب الشافعي رض الموافق للشيعة
في القول بانه مشترك لفظا بين الوجوب والندب والاباحة
والتهديد فتوقفه من جهة الاستعمال لا من جهة الوضع بخلاف
الفريق الاول وهي سبعة الاول الايجاب كقوله تع اقيموا
الصلوة الثاني الندب كقوله تع فكاتبوهم الثالث الارشاد
كقوله تع فاستشهدوا ومنه التاديب كقوله عم لابن عباس
رض كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا الخامس التهديد نحو
اعملوا ما شئتم ومنه الانذار وهو الابلاغ مع تخويف نحو قوله
تع تمتع بكفرك قليلا فان مصيركم الى النار السادس الامتنان

نحو كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام نحو ادخلوها بسلام الثامن
التعجيز نحو فأتوا بسورة التاسع التسخير نحو كونوا قردة العاشر
الاهانة نحو قل كونوا حجارة او حديدا ومنه الاذلال نحو ذق انك
انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا
والثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي والثالث عشر التمني
نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الترجي والبيت
المذكور يصلح مثالا له اذا قطع النظر عن تخيل شعره الخامس عشر
الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين نحو كن
فيكون السابع عشر بمعنى الخبر كقوله عم اذا لم تستحي فاصنع ما
شئت اي صنعت قلنا لما كان حاصل الاستدلال انه يقال
ان في الامر احتمالا والاحتمال يوجب التوقف ابطله بطريق النقض
الاجمالي بقوله لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لانه ايضا
مستعمل في معان وهي التحريم كقوله تع لا تأكلوا الربوا والكراهة
كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن
تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك والارشاد نحو لا تسئلوا
عن اشياء ومنه الشفقة نحو النهي عن المشي في نعل واحد واتخاذ
الدواب كراسي وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس

نحو



نحو ولا تعتذروا ثم بطريق النقض التفصيلي وهذا بوجهين احدهما ما ذكره
بقوله ولو وجب التوقف بالاحتمال لبطل الحقايق اذ ما من لفظ
الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او
مجاز فلو اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل
دلالة الالفاظ على المعاني الوضعية وللخصم ان يقول ان الاحتمال
فيما ذكرنا احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او
الشيوع وكثرة الاستعمال على اختلاف الاصليين فاين هذا من
احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق والثاني ما
اشار اليه بقوله ولم ندع انه محكم يعني ان الاحتمال انما ينافي القطع
باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني ثم
بطريق المعارضة بقوله ولان النهي امر بالانتهاء عطف لا على
التعليل المذكور في النقض الاجمالي لان هذا بمعزل عن النقض
فلا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل تقريره لو كان موجب الامر
التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف ضرورة ان النهي
امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم باطل اذ لا يبقى ح
الفرق بين قول افعل ولا تفعل والفرق ظ وبطلان اللازم
يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بقوله

النهي امر بالانتهاء الجاء حقيقة في عدم الصحة في صدر لا يناسب
المقام اذ موجبه على تقدير صحته ان يلزم المحذور المذكور سواء قبل
موجب الامر التوقف او لا وان اريد المبالغة في استلزام
الاول للثاني فالتقريب غير تام اذ لا يلزم ح عدم الفرق بينهما لجواز
ان يكون في الملزوم خصوصية يزول بها ما في اللازم من منشاء التوقف
واما ثانيا فلان اللازم عدم الفرق بين الامر والنهي في ايجاب
التوقف وهذا غير محذور لان الخصم لا يفرق بينهما باعتبار المفهوم
وهو غير لازم على التقدير المذكور وعند العامة اراد العامة المقابلة
لمطلق الخاصة لا المقابلة للواقفية خاصة فكما يخرج عنهم الواقفية
يخرج القائلون انه مشترك لفظا بين الوجوب والندب
والقائلون انه مشترك بينهما معنى والقائلون انه مشترك لفظا
بين الثلثة هما والاباحة والقائلون انه مشترك بينها معنى و
القائلون انه مشترك لفظا بين الخمسة وهي تلك الثلثة والكراهة
والتحريم موجبه احد المعاني المذكورة لم يقل موجبه واحد لعدم اختصاصه
بالعامة فان القائلون بالاشتراك بين الاثنين او الثلثة معنى
يوافقهم فيما ذكر اذ الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظا
فظاهر واما اذا كان معنى فلانه يلزم ح ان لا يوضع للوجوب





والندب وهما من اعظم المقاصد لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل
في لغة العرب الدلالة على المعاني المقصودة بطريق الوضع وهذا
وجه كونها اوسع اللغات وهو الاباحة عند بعضهم لانه لطلب
وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة والاصل عدم الوجوب
بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المتيقن ممنوع
فان الامر قد يكون للاذن في حرام دفعا لحرام فوقه وقد حققناه في
اول كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند
بعضهم اذ لا بد من الترجيح اي ترجيح جانب المطلوب وادناه الندب
والاصل عدم الوجوب كما مر والوجوب عند اكثرهم لقوله تع
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم نبههم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر اذ لولا
ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس ترك
غير الواجب مظنة لخوف العذاب ولقوله تع ان يكون لهم الخيرة
قال الله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان
لهم الخيرة من امرهم القضاء الالزام لشيء قولا او فعلا وعلى الثاني لا معنى
لنفي الخيرة عن المؤمنين فتعين الاول وامرا مصدر من غير لفظه او حال
او تمييز والمراد منه القول لا الفعل اذ لو اريد حكم بفعل لم يصح اي تقدير

اي نبههم خوف اصابة الفتنة او العذاب كما قاله صاحب التوضيح لان الاجد الخوف فيفيد تحققها بمخالفة الامر

لم يذكر خوف الفتنة اذ على تقدير ذكره لا يحصل المظنة في الواجب فان مخالفة المامور به بالامر الارشادي قد يكون مظنة لخوف محنة الدنيا على ما نبهت عليه فيما تقدم

يكون

البا، وهو خلاف الاصل على انه لا يصح حينئذ نفي الخيرة على الاطلاق اذ يجوز
ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير
ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى فظهر ان المراد
هو القول ويرد عليه ان القضاء ليس الحكم نفسه بل الزامه والامر بمعنى
الشيء كما في قوله تع اذا قضى امرا فالمعنى اذا الزم الله ورسوله شيئا
ينتفي الخيرة لا مجال للاحتجاج به وقوله تع ما منعك ان لا تسجد اي عن
السجود والا زائدة دل على ذلك قوله تع في موضع آخر ما منعك ان تسجد
والاستفهام للتوبيخ والانكار وذلك لا يكون الا على ترك الواجب
اذ امرتك المطلق الامر فدل على انه عند الاطلاق للوجوب وقوله تع
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو حقيقة ذهب
فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تع سنته
في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه
عن الحروف والاصوات او تمثيل ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المفسرين
الى انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول فيكون
الوجود اي على التقديرين المذكورين مرادا بهذا الامر اما على الاول فظ
لان معناه كلما وجد الامر يوجد المأمور به واما على الثاني فلان
مبناه اي مبنى التمثيل عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا

الامر



الامر وترتب وجود التمثيل فكذا يكون الوجود مرادا في كل امر من
الله تع لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل الا انه اي كون الوجود مرادا
من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت محافظة على قاعدة التكليف
ويثبت الوجوب لانه مفض اليه وغيرها من النصوص كقوله تع
افعصيت امري وقوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف
فانهم يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر وللاجماع فان العلماء
يستدلون بها اي بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب
بصرفها عنه ليس بنكير بل تقرير مسئلة وكذا بعد الحظر للامر من الا
الادلة فان الورود بعد الحرمة لا يرفع الوجوب لان رفعها اعم منه
والعام لا يرفع الخاص فيثبت لوجود المقتضي وعدم المانع وقيل
للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق اصل
الطلب فرض فينصرف الندب قيد وهو كونه عقيب الصلوة
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وانما يثبت ذلك اي الندب
والاباحة في الآيتين بالقرينة وهي ان طلب الرزق عقيب
الفراغ عن الصلوة والاصطياد عقيب الاحلال انما شرع توسعة
فلو وجب لعاد على موضوعه بالنقض على ان المثال الجزئي لا يصحح
القاعدة الكلية وايضا ما ذكر معارض بقوله تع فاذا انسلخ الاشهر

الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب فتعارضت الايتان فبقى
دليلنا سالما مسئلة لما كانت هذه المسئلة من فروع ما قررته
من ان الامر للوجوب صدرها باداة التوبيخ فقال فارادة الندب
والاباحة بطريق الاستعارة معنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز
وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض لا شبهة
في ان موجب كون الامر حقيقة في الوجوب فقط ان يكون مجازا
في الندب والاباحة وقول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة مبناه على
اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وهو ان
يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز
فيهما كما ذهب اليه الجصاص والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض
واختاره فخر الاسلام لفظي والجامع جواز الفعل لا بطريق اطلاق اسم
الكل على الجزء كما ذهب اليه البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب
والاباحة لا يجامع الوجوب المعتبر فيه امتناع الترك وجزء الشيء لا بد
ان يجامعه والتأويل من جانب هذا البعض بان المراد منهما اي
من الندب والاباحة عند استعمال الامر فيهما مجازا هو الجزء المشترك
بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل فقط اذ لا دلالة في الامر على جواز
الترك اصلا انما ثبت ذا لعدم الدليل على حرمته يفضي الى رفع النزاع





من البين لان من قال انه بطريق الاستعارة اراد من الندب
والاباحة تمام معناهما وعلى التأويل المذكور يكون مراد القائل انه
بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء منهما بعض معناهما فالقولان لا
يتواردان على محل واحد ولا يخفى ان مثل هذا التأويل في الخلافيات
يفضي الى تجهيل المتخالفين فلا يرتضيه واحد منهما ثم انه لا وجه لقوله
اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك لانه ان اراد نفي الدلالة وضعا
فلا يناسب المقام لان الكلام على تقدير التجوز ومداره على الدلالة
عقلا لا على الدلالة وضعا وان اراد نفي الدلالة مطلقا فلا صحة له
لان المنتفي هو الدلالة وضعا لا الدلالة المطلقة الشاملة لها المعتبرة
عند البلغاء التي مرجعها الى الانتقال في الجملة من المعنى الحقيقي الى المعنى
المجازي هذا اي الخلاف المذكور اذا استعمل اي الامر في الندب
او الاباحة اما اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فيبقى الجواز كما
هو مذهب الشافعي اما عندنا فلا يبقى الجواز الثابت في ضمن الوجوب
بعد انتفائه فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني
لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب
وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق الاستعارة ولا بطريق
اطلاق اسم الكل على الجزء حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى

المجاز في اطلاق واحد وهذا الان بقاء ذلك الجواز بحكم الدلالة السابقة
في ضمن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله بخصوصه **فصل**
الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار وعدمهما عند البعض يوجب العموم
والتكرار عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى و
يحتمل ان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار
لان افعل مختصر من اطلب منك الفعل وهو اسم جنس يفيد العموم هذا
بيان ايجابه العموم واما ايجابه التكرار فبيانه بما ذكر بعده فتمام التعليل
بمجموعهما لا بكل منهما فلذلك لم يفصل بينهما باعادة اداة التعليل
ولسؤال السائل في الحج بقوله العامنا هذا ام للابد فهم التكرار
من الامر وقد علم ان لا حرج في الدين فاشكل عليه فسأل
وفهمه حجة لانه من اهل اللسان قلنا سكت عن الجواب عن الجزء
الاول من البيان المذكور اكتفاء بانفهامه مما سيأتي من تقرير حجة
الشافعي واجاب عن جزئه الثاني بقوله ولانه اي دلالة السؤال
المذكور على الاحتمال اظهر لان الاستفسار عن احد المعنيين
انما يحسن اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به حق القائل بالاحتمال
دون القائل بالايجاب وعند زفر والشافعي يحتملهما لم يقل يحتمله
لما عرفت ان العموم يفارق التكرار في محل الآتي ذكره لانه لطلب

الحقيقة



الحقيقة يعني ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص والعموم
والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال
بها مع ايهما يحصل ولا يتقيد باحد المتقابلين دون الآخر قلنا لا ينفي
ما ذكر الدلالة عليهما بالصيغة يعني ما ذكر انما يدل عليهما بالمادة
ولا يلزم منه ان لا يدل عليهما بالصيغة وعند بعض علمائنا لا يحتمل
العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط كما في قوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا او خص بوصف كما في قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما فانه يوجبه اي يوجب التكرار حتى لا ينتفي
الا بدليل لان الاستقراء دل على ذلك يعني ان استقراء اوامر
الشرع من الجنسين المذكورين دل على انه فهم التكرار من
نفس التعليق والتخصيص قلنا ممنوع يعني لا نم دلالة الاستقراء
عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد
المسبب لا من التعليق والتخصيص وموجبه اي موجب
هذا القول ان يثبت التكرار في ان دخلت الدار فطلقي نفسك
الا انه لم ينقل هذا الجواب عن اصحاب القول المذكور فلذلك
لم يذكر في معرض الثمرة له وعند عامة علمائنا لا يحتمل واحدا منهما
اصلا لان المصدر فرد فلا يقع الا على الواحد حقيقة وهو الراجح

حتى لا يتوقف عن قرينة ولا على نية بخلاف قرينة الآتي ذكرها او حكما
وهو كل الافراد لانه جنس واحد فان الطلاق جنس من اجناس
التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع هذا النوع من الواحد
وذا امر جوحد فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك ان تقرير حجة
الشافعي قد تضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان قول المصنف
لا يقع على العدد والمحض على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير
قوله تع كما تنازعتا فصنفنا بقوله الرتق صالح لان يقع موضع
مرتوقين لانه مصدر فمعنى طلقي نفسك بتعيين الثلث لم يقل بوجوب
لان الايجاب من خطابه وامر الشرع على المذهب الاول ويحتمل
الاثنين والثلث على المذهب الثاني ويقع على الواحد ويصح
نية الثلث فقط اي لا احتمال للاثنين لما مر على المذهب الرابع واما
المذهب الثالث فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله تع فاقطعوا ايديهما
لا يراد به كل الافراد اي كل افراد القطع اجماعا فيراد الواحد اي يتعين
ارادة القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد فلم يدل على
قطع اليسار للقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع عبارة لكن فيه
دلالة عليه دلالة بناء على تكرار الحكم بتكرار السبب ولا مدفع لذلك
الا بان يقال دل قراءة ابن مسعود رض على ان المراد من الايدي الايمان

وفيه انه



وفيه انه ح يضيع التمسك بالاصل الذي تقدم ذكره • فصل الاتيان
بالمأمور به نوعان اداء هو تسليم عين الثابت واجبا كان او نفلا
لم يقل بالامر لان الثبوت يكون بالسبب والامر معرف له غالبا
وقضاء هو تسليم مثل الواجب ولا اختصاص له بالموقت على ما
تقف عليه في القضاء الشبيه بالاداء وانما لم يقل من عنده لان
الدين قد يقضي تبرعا وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق
الوجوب بل يكفيه سبق السبب ويطلق كل منهما على معنى الاخر
مجازا شرعا انما قيد به لان القضاء يطلق على الاداء حقيقة بحسب
اللغة والقضاء يجب بموجب الاداء الا ان وجوبه انما يعرف
بنص جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها ومحلها
فعائت الفوت سواء كان شرف الوقت او شرف المحل لا
يعرف مثلاله اي للعاجز للشرف الا بنص لم يقل لا يعرف له مثل
الا بنص لان الظاهر منه ان يكون كلامه في القضاء بمثل غير معقول
وكلام العامة صريح في القضاء بمثل معقول فلا ينتظمان في سلك
واحد وعند عامة اصحابنا يعرف وجوبه اي وجوب القضاء بما
عرف به وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت الوقت
والمحل له مثل عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت

بلا تبعة سوى الاثم ان كان عمدا لقوله تع فمن كان منكم مريضا او
على سفر فعدة من ايام اخر وقوله عم من نام عن صلوة اي غفل عنها
نايما او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل
بالآية والحديث على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط
بخروج الوقت واما ضمان شرف الوقت فالنصان
المذكوران ساكتان عنه وفيه نظر لان القول بوجوب الصوم
على المريض مع ان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي الوجوب مشكل
وكذا الحال في صلوة النايم واذا ثبت في الصلوة والصوم وهو
معقول اي واذا ثبت ان خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت
في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا عليهما بالجامع ان كلا منهما
عبادة واجبة بالسبب والنصان المذكوران لاعلام بقاء الوجوب
السابق لا للايجاب ابتداء جواب مقدر تقريره ان ما ذكرتم حجة
عليكم لا لكم لان وجوب القضاء فيما ذكر انما ثبت بنص جديد و
تقرير الجواب ظاهر والقياس مظهر لا مثبت فلا تمشية للاولى
المذكور فيه ولذلك لم يتعرض له في الجواب وفيه نظر لما عرفت
فيما سبق ان الخلاف في الحاجة الى نص جديد للعلم بوجوب
القضاء لا لايجابه ابتداء فان قيل ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف

في رمضان



في رمضان الواجب بالنذر في رمضان اخر متعلق بالقضاء لا
بالنذر لان النذر الموجب له لم يوجب صوما مخصوصا به والقضاء
وجوبه بما يوجب الاداء قلنا بل النذر الموجب اوجب صوما
مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت
فاذا فات اي الشرف المسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت
مديد ليس للموت فيه بعيد عاد السبب موجبا للشرط وهو
الصوم كاملا لكماله بان يكون للاعتكاف فوجوب القضاء مع
سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع ثبوته او عند سقوط
يجب صوم مقصود وهو افضل من شرف الوقت لان مانع
ثبوت شرف الوقت من الزيادة وهي افضلية صوم رمضان
على ساير الايام مشوب بالنقصان وهو فوت فضيلة الصوم
المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة
لما ذكرنا من ان الموت قبل رمضان اخر ليس بنادر فينبغي ان يسقط
ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وفيه نظر اذ موجب ما ذكر
ان لا يتادى شرط الاعتكاف بصوم القضاء لكنه يتادى به على ما ذكر
في الكشف والاداء اما كامل ان كان بالوصف الذي شرع كاداء
الصلوة مع الجماعة او قاصر ان لم يكن به كادائها منفردا او مسبوقا

بنية بذلك على تفاوت القصور زيادة ونقصانا او شبيه بالقضاء
كاداءها لاحقا فانه اداء لانه في وقتها وقضاء لانه يقضي ما انعقد له
احرامه مع الامام خلف الامام حقيقة بمثله لانه خلفه حكما فعلى هذا
ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام بنية
الاقامة او بدخول وطنه للتوضي يبني ركعتين ان فرغ الامام قبل
اقامته اعتبارا لشبه القضاء فان القضاء لا يتغير بالاقامة و
السفر ويتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة اعترضت على الاداء
فصار فرضه اربعا وكذا اي يتم اربعا ايضا ان تكلم ذلك المسافر
سواء كان قبل فراغ الامام او بعده لانه اداء حيث عليه الاستيناف
والمستانف مؤدى من كل الوجوه فيتغير بالاقامة المعترضة عليه
وكذا ان كان ذلك المسافر مسبوقا لان النية اعترضت على قدر
ما سبق وهو مؤد له من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء
مع الامام حتى يكون قاضيا له بخلاف اللاحق فانه ملتزم اداء جميع
الصلوة مع الامام فهو في المقدار الذي لم يؤده معه لسبق الحدث
قاض ولهذا اي للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف
الامام حكما دون الثاني لا يقرا اللاحق ولا يسجد للسهو في القدر
الذي لم يصله مع الامام كالمقتدي ويفعلها المسبوق لانه منفرد فيما

سبق

سبق قراءة وسجد للسهو والقضاء اما بمثل معقول كالصلوة
للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وكالانفاق بالحج ان
الحج ينبغي عن الآمر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه مباشرة
الافعال والصادر عنه الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وكل
ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار
والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة
الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تع واذكر
ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر ولا يقضى تعديل الاركان
الفائت في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف
لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة
اي اذا ادى الزيوف في الزكوة لا يقضى صفة الجودة لما ذكرنا فان
قيل هذا اعتراض على قوله وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا
بنص فلم اوجبتم الفدية في الصلوة يعني فلم اوجبتم على الشيخ
الفاني الفدية اذا فاتت الصلوة له والفدية ليست بمثل معقول
للصلوة والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية فانهما ليسا
بمثلين معقولين لاراقة الدم ولا نص في واحد منهما والامام
السرخسي اورد السؤال على قولهم الفدية للصوم مثل غير معقول

وقرره هكذا قد علمتم الفدية مشروعة مكان الصلوة بالقياس على
الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تعدية حكمه الى الصلوة
بالرأى قلنا اوجبنا الفدية فى الصلوة وما قطعنا بجوازها و
لكن امرنا بها احتياطا لاحتمال التعليل فى الصوم فانه يحتمل ان يكون
فيه معنى معقول ولا نقف عليه فقيه اتيان بالمندوب او الواجب
ورجوا القبول نص على ذلك محمد فى الزيادات وهذا استحسان
منه ومن هنا انكشف سر وهو ان ثمة حكما مترددا بين الوجوب
والندب ووجها للاستحسان غير الادلة الاربعة المشهورة
فى الاضحية عطف على ما سبق من جهة المعنى اى قلنا بمشروعية الفدية
فى الصلوة لما ذكر وبمشروعية التصدق بالعين او القيمة فى الاضحية
لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل
فى العبادات المالية التصدق وبالعين مخالفة لهوى النفس بترك
المحبوب الا انه نقل فى الاضحية الى الاراقة تطييبا للطعام
بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب
والآثام وتحقيقا لضيافة الله تعالى فكان بالاراقة ينتقل الخبث
الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة
الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير لكن لم نقل بهذا التعليل المظنون

مطلب

في الوقت



فى الوقت فى مورد النص الظرفان متعلقان بالفعل المنفى وعملنا
به بعد الوقت احتياطا يعنى لما احتمل ان يكون نفس التضحية
والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق لم نعمل فى الوقت
بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة
فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا
بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا فى باب العبادة واخذا
بالمحتمل لا ايجابا بالرأى فى موضع الحاجة الى النص ولا عملا
بالقياس فيما لا يعقل معناه فلهذا تفريع على قوله وعملنا به بعد
الوقت اذا جاء العام الثانى لم ينتقل التصدق بالعين او القيمة
الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل
بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل
بمجئ ايام النحر واما قضاء تكبيرات العيد فى الركوع فعطف على قوله واما بمثل
غير معقول كما اذا ادرك الامام فى العيد راكعا كبر اى كبر التكبيرات
الزوائد فى ركوعه فانه وان فات موضعه وليس للتكبيرات
العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام
من جهة بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من
البدن وليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء فيكون شبيها بالاداء

وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذه الوجوه اي الى ما يعني على كما في قوله تع
من ترك كلا او عيالا فالي وإلي والاداء الكامل كرد عين الحق في
المغصوب وتسليمه في البيع والصرف والسلم لما وجب بعقد الصرف
او السلم بدل الصرف والسلم فيه في الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والسلم فيه فانه حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم
المبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما كما اذا كان حاملا او مريضا
حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما
هذا اي الشغل بالجناية او الحمل او المرض عيب والعيب
لا يمنع تمام التسليم فالمشتري انما يرجع بنقصان العيب وكاداء
الزيوف لم يعلم اي لم يعلم به الحق لان هذا القيد للتمكن من الرد
المقبوض لا لكون الاداء قاصرا حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا
عندهما لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف ولا مثل
للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال يرد مثل المقبوض
ويطالب المديون بالجياد والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا
امهر اباها فاستحق بالقضاء فبطل ملكها وعتقه صح ووجب
قيمته لها على الزوج ولم ينقض الا القاضي حتى ملكه ثانيا من حيث
انه عين حقها فتسليمه اي تسليم الزوج له اباها اداء فلا يملك منعه اي

اذا طلبت



اذا طلبت المرأة من الزوج ان تسلم اباها لا يملك الزوج
ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
قضاء روي ان رسول الله دخل على بريرة رض فاتت بريرة
بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم هو لك صدقة ولنا هدية
فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما ولان حكم الشرع
على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص
واحد او الى شخصين يتعلق بذلك الشيء من حيث الوصف
لكونه مملوكا لا من حيث الذات فاذا تبدل الوصف المذكور
تبدل المجموع المأخوذ فيه ذلك الوصف سواء اخذ جزءا او قيدا
وقرارا او بالعين هذا المجموع لان العين الذي تعلق به حكم الشرع
هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه
اي اعتاق العبد وبيعه قبله اي قبل تسليمه اليها وان كان
قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه اي حق المرأة
في الاب ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم الغاصب عين المغصوب
المالك جاهلا يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل الشافعي و
لم يوجد في كتب اصحابه انه لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء
لا بالتغرير وما وجد منه تغرير لانه ربما يأكل الانسان في موضع

انما قال عين المغصوب لانه لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ بالاتفاق

الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اذا حقيقة وان كان
فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر كما اذا اعتق المال
المغصوب جاهلا بانه عبده والعادة المخالفة للديانة لغو جواب
عن تعليل الخصم والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى و
اما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل ولا مثل له لان الحق في الصورة
قد فات فيبقى المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل فمن قطع اليد
ثم القتل اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون
القتل قبل البرء خير الولي بين القطع ثم القتل فقط وهو قاصر
وعندهما لا يقطع اي ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما
يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر اما القتل بحكم النص فاذا افضى
اليه بان قتله متعمدا يدخل موجبه وهو القصاص بقطع اليد في موجب
القتل وهو القصاص بقتل النفس اذ القتل اتم موجب
القطع المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان
الاول ثابت شرعا والثاني حسا فصار كما اذا قتله بضربات
والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وله اي لابي
حنيفة الا ما ذكر من ان القتل اتم اثر القطع فالجنايتان لا
يتحد موجبهما من حيث المعنى اما من حيث في جزاء الفعل فلا لان



الفعل وهو القتل والقطع من حيث الصورة متعدد فيتعدد
ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي
انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل
ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل
قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا اتمام بدونه
كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر
الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتمام اثر القطع وانما يجب اي القصاص
بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها جواب عن قوله كما اذا قتله بضربات
واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة اذ ح يتحقق العجز عن الكامل
بالقضاء اي بقضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف
يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول
كالنفس تضمن بالمال المقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول
صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم
احتماله اي القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل
بان لم يدرحه بالظنة وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وقد ذكر
هذه المسألة في حقوق الله تعالى وانما اعادها ههنا ليتفرع عليها فروعها

فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز
والاحراز وهو الصيانة والادخار لوقت الحاجة لا يتصور في
المنافع ولم يقبل ولا احراز بلا بقاء للاعراض لانه محل مناقشة
فان عدم بقاء العرض محل الخلاف بين العقلاء ولم يتحقق بعد حجة
قاطعة للخلاف واما تقومها في عقد الاجارة على المنافع باقامة العين
مقامها جواب سوال تقريره فان قيل هي متقومة في عقد النكاح
لان ابتغاء البضع مع انه لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم لقوله تع
ان تبتغوا باموالكم يجوز بمنفعة الاجارة فهي في نفسها كذلك
لان ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما بورود العقد عليه ولما استشعر
ان يقال ان تقومها في العقد لضرورة العقد تداركه بقوله وتقومها
ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه كالخلع فان منافع
البضع غير متقومة في الخروج عن العقد متقومة حال الدخول فيه
ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج
الى تقومها فتقومها فيه ليس لضرورة صحته قلنا تقومها في العقد
ثبت بالرضى يعني لا نم ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
عليه متقوما بل يصير متقوما بالرضى الذي به يتم العقد بخلاف
الغصب لما مر انه لا تقوم بلا احراز فلا قياس عليه يشتمل على

معينين





معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع بالغصب على تقومها
في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في
الغصب على كونها مقابلا في العقد لهذا اي لكون المتقوم في العقد
بخلاف الغصب وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الاول
او للفارق وهو الرضى هذا دليل على بطلان القياس على المعنى
الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن
الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع تفريع
اخر على الاصل المار ذكره وصورة المسئلة يشهد شاهدان
بعفو الولي القصاص فقضى القاضي به ثم رجعا عن الشهادة
لم يضمنا ولا اي ولا يضمن غير ولي القتل اذا قتل القاتل لان
الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا
استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه
بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة
لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن
اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان
اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي
الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة فايهما ادى يجبر المراة

على القبول ولما الجاء ان يقال بجر والعجز عن الاصل لا يتحقق اصالة
البدل لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء
تدارك دفعه بقوله والواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف
على النية فصارت اصلا من وجه فقضاء وهاتشبه الاداء

**فصل** لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او
بالعقل قبله لان الشارع حكيم لا يامر بالقبيح قال في الميزان وعندنا
لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان
واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل
وموجبا لما لم يعرف به بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب
آجلا ويقابله القبح بمعنى كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا
ولهما معنيان اخران لا خلاف في ثبوتهما عقلا احدهما كون الشيء
ملايما للطبع وكونه منافرا له والثاني كونه صفة كمال ونقصان وهما عند
الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وذلك لانهما
ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن
او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وايضا فعل العبد اضطرار
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب
على ما لا اختيار للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب

والعقاب

112

والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله
حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فالقبيح عنده ما نهي
عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه كالواجب
والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحاب الاشعري
من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب
بلا نزاع ومعنى الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال
وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو
نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما
لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح
صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع
اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعندهم ما يذم
عليه فعلا كان او تركا شرعا او عقلا وما يحمد عليه وعلى هذا
ينحصر الحسن في الواجب والمندوب وبالتفسير الاخر ما ليس
للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله احترز بقيد التمكن عن
فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بحسن ولا قبح ويقيد

العلم عن المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه الدعوة وما للتمكن منه
ومن العلم بحاله ان يفعله وعلى هذا يتناول الحسن المباح ايضا
والقبيح على كلا التفسيرين لا يتناول الحرام والمكروه فالمباح
على التفسير الاول واسطة واسطة بين الحسن والقبيح دون
الثاني واما الاحتجاج من الطرفين وما يتعلق به من القيل و
القال فموضعه كتب الكلامية ولا يناسب لصاحب هذا المختصر
ان يطول فيه ذيل المقال و وافقهم اى وافق المعتزلة بعض
الماتريدية في ان حسن بعض الافعال وقبحه بحيث يحمد فاعله
ويثاب لاجله او يذم ويعاقب لاجله يكون لذاته او لصفة
له ويعرف عقلا ايضا انما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما
يعرفان شرعا واستدلوا بان وجوب تصديق النبي عم
الثابت نبوته باظهار المعجزة في جميع ما اخبر به ان توقف
على الشرع يلزم الدور ضرورة ان الموقوف عليه من جملة ما
اخبر به والا اى وان لم يتوقف جميعه عليه يكون وجوب
تصديقه عم في بعضه عقلا اذ لا خلاف في مطلق الوجوب كيلا
يبطل امر النبوة فاذا لم يكن شرعا يتعين كونه عقلا هذا وجه ظ
في تقرير الاستدلال المذكور ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان اول

ما اخبر به



ما اخبر به النبي عم ان توقف على الشرع يلزم الدور اى توقف
الشيء على نفسه اذ لا احتمال لان يكون الموقوف عليه نقلا اخر
والا يلزم ان لا يكون ما فرض انه اول النصوص اولا وان لم
يتوقف عليه يكون وجوبه عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب
عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان
يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا وكذلك نقول
امتثال اوامره ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب
شرعا يلزم الدور ضرورة توقف ثبوت الشرع على وجوب
امتثال اوامره وان وجب عقلا المط وبان وجوب تصديق
النبي عم في جميع ما اخبر به موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه
لما وجب تصديقه وهي اى حرمة كذبه في جميع ما اخبر به ان
ثبتت شرعا لزم الدور وهذا ظاهر على ما تقدم بيانه في الوجه
الاول وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا ويلزم من ذلك ان يكون
ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ان وجوب
التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت
قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع
في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع اما بمعنى استحقاق الثواب

جب
عقلاء
شرعا
فهو

او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله
وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب
تصديقه في كل ما اخبر به ويحرم كذبه وقس على هذا الجواب عن
الوجه الآخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن
والقبح مطلقا اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى و
الحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما
على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها و
يحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعند اهل السنة
والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم
عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد
على ما هو جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية
او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها
وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن
او قبح الا ان العقل قد يدرك لما يخلق الله تعالى العلم بها اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن
والقبح المستفادين بالنظر في الآيات في دلائله وترتيب المقدمات
وقد لا يدرك الا بالشرع كاكثر احكام الشرع عند الماتريدية

انما قال



انما قال ذلك لما مر انهما عند الاشاعرة لا يثبتان اصلا الا بالشرع
ولا طريق للعلم بهما الا من جهته واما ان حصول العلم بطريق التوليد
ام بطريق جري العادة فخارج عن مبحثنا هذا ولا تعلق للغرض
الاصولي له كما لا يخفى والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن
لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره سواء كان ثبوت الحسن
لذلك المعنى موقوفا على اثبات الشرع او لا فالتقسيم المذكور
يتمشى على الاصلين المذكورين وذلك الغير اما ان يكون جزء
المأمور به صادقا كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة
فانها عبادة مع خصوصية او غير صادق عليه كالسجود فانه جزء
من الصلوة غير صادق عليها او خارجا عنه صادقا كان عليه
كما في الجهاد فانه حسن لكونه اعلاء كلمة الله تعالى والاعلاء خارج
عن مفهومه او غير صادق كما في الوضوء فانه حسن للصلوة
التي خارجة عن مفهومه غير صادقة عليه والحسن لمعنى في نفسه
يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه والثاني انما يكون حسنا اذا كان
جميع اجزائه حسنا بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فثبت
ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلته يأتي
في فصل النهي باذن الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن

لعينه اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح او لان الحسن لعينه هو الفعل
المطلق كالعبادة وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة والبحث
في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسًا وهي لا يكون حسنه الا
لمعنى في نفسها او لغيرها والفرق بين الجزء الصادق والخارج
الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما
ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة فان مفهومها الشرعي انما هو
عبادة محضة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة
اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس
اعلاء كلمة الله تع واخلاء هذا المفهوم بل يلزم منها ذلك من الخارج
فيكون لازما لا جزءا ولا تاثير لهذا التفصيل في دفع ما قيل في نفي
الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما
اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات
يدوم بدوام الذات واللازم بط لان شكر المنعم حسن بخلاف
غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم لان
اندفاعه بان يقال ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس
والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو





الانواع لا الجنس نفسه وهذا امر آخر وراء التفصيل المذكور والاول
اما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار
باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق
به لانه دال عليه وكذلك سائر الافعال فان عمل الاركان
لم يجعله داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة
قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وحده وانما الاقرار
زايد وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها الكتب الكلامية
فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبا
لجهة ركنيته حالة الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقتا يقر فيه
كان مؤمنا اعتبارا لجهة تبعيته في حالة الاضطرار وكالصلوة
يسقط بالعذر واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة
والصوم والحج شبيه ان يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير
وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت وان كانا
يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والاضافة لكنهما
لا يستحقان هذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تع
خاصة والنفس مجبولة على المعصية النفس بحسب الفطرة
وان كانت محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوة

امبل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة
النار على الاحراق فلا الحسن قيدها نظرا الى هذا المعنى فان نفع
الوسايط اى سقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقتل النفس
عن درجة الاعتبار فصارت الامور المذكورة تعبدا محضا لله تع
وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال ان اريد بالحسن لمعنى في
نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون الزكوة و
امثالها من هذا القسم لما تبين ان حسنها لكونها مامورا بها لا لذا
ولا لجزئها واذا اريد به كون الفعل مامورا به فينطبق على مذهب
الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في جزئه
الا على اصله بان يكون ثبوت الحسن لذينك المعنيين بايجاب
الشرع لا باقتضاء ذاتهما لانا نقول قد اشرنا فيما تقدم الى
وجه استقامته على اصل الماتريدية ايضا وهو ان حسن هذه
العبادات الثلثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك
الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة
امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت
من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به وايضا لهم ان
يقولوا ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته فالحسن

لمعنى



لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر
عن كونه اتيانا للمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في
هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به وبما ذكرنا
من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع
الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا
حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والا
فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان بحسن لذاته
ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع
دون الثاني فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة
مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون
حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة
مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا
عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها
بخلاف الصلوة وليس لهم ان يقولوا انا لا نجعل جهة حسنها كونها
مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك
جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه

اذ لقائل ان يقول لانم ان الامر بالزكوة وامثالها امر مطلق بل
العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه حتى يشترط
فيه الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي بخلاف المعاملات
على ما يأتي في فصل الاهلية باذن الله تع واما الثاني وهو
الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن السعي والوضوء حسن
للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها
فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها ومفتاحا لها الى النية لان ا
المحتاج الى النية وصفه وهو كونه عبادة لا ذاته وهو كونه
طهارة واما قايم بغير المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تع
وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار
بكسرهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط
عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بغير المامور به كان هذا
الضرب لا الضرب الاول اشبهها بالقسم الاول وهو
الحسن لمعنى في نفسه وذلك انه لا شك في ان المامور به
الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا
له بحسب الخارج كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى
في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تع

فان

117

فان مفهوم الجهاد القتل والضرب وامثالها وهو ليس مفهوم اعلاء
كلمة الله تع لكن لا تغاير بينهما في الخارج فهو شبيه بالحسن لمعنى في
نفسه والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى
في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول الذي
لا يقبل سقوط التكليف من الحسن في نفسه وانما يعرف
انه دل الدليل لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان
المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان يكون الامر المطلق للايجاب
لان في الندب نقصانا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابي
يقتضي للحسن الكامل فانه لا بد ان يكون في فعله مصلحة عظيمة
وفي تركه مفسدة عظيمة ليكون الايجاب محصلا للفعل ومانعا
من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال
العناية بوجوده يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون
حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وفيه
بحث وهو ان الاصل في المطلق ان يجري على الاطلاق على
ما تقدم بيانه والكمال قيد ولذلك لم يشترط الانزال في
التحليل وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن
لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان المامور به ولا يخفى انه لا دلالة في

اكتفى ببيان حال الندب عن بيان حال الاباحة

هذا الوجه على عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا لم يتعرض به في ال
الكتب وانما قال في الاول يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى
الاول مقتضى الامر والثاني موجبه والفرق بينهما هو ان المقتضى
متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب
متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به
فقال الشافعي تفريعا على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره الامر
بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون الظهر مشروعا في ذلك
اليوم الا بعد فواتها فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب
المعذور بالجمعة اي لم يؤمر باقامتها عينا بل خير بينها وبين
الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب
قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة منها
في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين
المعذور وغيره بعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا
ادى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر الخلاف ههنا في
امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت
قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل
في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان المعذور

اذا ادى



اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا
ينتقض ودليلنا في الموضعين مذكور في المتن **فصل**
التكليف بما لا يطاق جائز اذ لا يجب على الله تعالى شيء ولا
يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة بناء على خلافهم في الاول وللماتريدية
بناء على خلافهم في الاصل الثاني ولا متمسك للمخالفين بنحو
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لانه دال على
عدم الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كل ما اخبر الله تعالى بعدم
وقوعه لا يجوز والا يلزم امكان كذبه وهو محال وامكان
المحال محال لان التلازم بين الشيئين وقوعا لا يستلزم
التلازم بينهما امكانا الا يرى ان عدم المعلول الاول ممكن
وما يلزمه من عدم الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب من
الله تعالى لا يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تعالى
بعدم وقوعه واحتجاجهم بانه لا يليق الحكمة مبناه وجوب
رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهو غير مسلم وبعد تسليمه فنقول
لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في الاية تكليف ما لا يطاق عدمها
في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الاية ولقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اما في

الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق فباتفاق الجمهور من
الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة خلافا لمن تمسك بتكليف
ابي لهب بالايمان نسبة هذا الخلاف الى الاشاعرة بجزئية ما
فيها ريبة واما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط
او وجود مانع فقد جرى فيه الخلاف الى الاشعري من قوله ان القدرة
مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تع نسب تكليف
المحال اليه والا فهو لم يصرح به وعلمه تع بانه لا يقع ولا اخباره به
لا يخرجه عن حيز الطاقة جواب عن استدلال المخالف في عدم وقوع
التكليف بالممتنع بالغير تقريره ان العاصي مامور ويمتنع منه
الفعل لان الله تع قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا
لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله تع سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه لان
الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة ظلية فلا يصلح
للتاثير فيه لا ايجابا ولا منعا تقريره انه مكلف بتصديق النبي عم
في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
في ان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
قلنا لا نم انه عم اخبر انه لا يؤمن قطعا وغاية ما ورد فيه قوله تع

سيصلى



سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على الاخبار
بعدم تصديقه للنبي قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن عندنا
وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر المذكور بتقدير
ان لا يؤمن كذا قال الآمدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن
لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور المذكور
فان المراد منه الاحكام التبليغية والاول اعم منه واما
في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط او وجود مانع
فقد جرى فيه الخلاف الى الاشعري من قوله ان القدرة مع الفعل
وان افعال العباد مخلوقة لله تع نسب تكليف المحال اليه والا
فهو لم يصرح به وعلمه بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه عن حيز الطاقة
جواب عن استدلال المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير
تقريره ان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تع قد علم انه لا
يقع وخلاف معلومه مح والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في
قوله تع سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره
مح والا لزم كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة
انه ظلية فلا يصلح للتاثير فيه لا ايجابا ولا منعا وما يلزم الاشعري
لا انكاره كون العباد خالقا لافعاله ان التكاليف كلها تكليف بما

لا يطاق يلزم الماتريدي ايضا للاشتراك في العلة المذكورة واثباتهم
القدرة للعبد تأثير في افعاله توسطا بين الجبر والقدر لا يجدي
نفعا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى
فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال ولكان ان له ان يقول في الجواب
للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالقصد
اليه ثم بعد القصد الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء عادته كذلك
للاشعري ان يقول في الجواب للعبد كسب اختياري وبعد ذلك
يخلقه الله تعالى على حسب جري العادة ثم ان القدرة شرط لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة
فيه الى القدرة وبيان الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الفصل الاتي بل هو اي نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية
على ما بان في فصلها والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
ادنى ما يتمكن به المامور على اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما
قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل الممكنة مع انه قد
يتمكن من ادائه بدونهما نادرا وهي شرط لوجوب اداء كل واجب
بدنيا كان او ماليا فضل من الله تعالى فلهذا يصح التيمم مع العجز والصلوة
قاعدا او مومئا معه اي مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول

قبل



قبل التمكن اتفاقا فقوله هذا اي بناء على اعتبار الشرط المذكور قال
زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير
من الوقت لعدم القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء
فرع وجوبه وقال الثلثة انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان
هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء فقد وجد السبب فامكان
القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان
عم كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة
وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود
وزوال عمي الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان
القضاء ايضا متعذر في هذه الصور كما في مسئلة الحلف بمس
السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عم فامكان
الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان
القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب
فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل
جواب للتلويح تقريره سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف
لوجوب القضاء بل يشترط له وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة
عليه حاصل هنا لانها عبارة عن سلامة الاسباب والالات

وهى حاصلة واما القدرة التامة الحقيقية فلا يشترط لانها مقارنة للفعل
ضرورة ان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول كيلا يلزم تخلف
المعلول عن العلة او نقول جواب ثالث عن دليل زفر القضاء
يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى قضاء المسافر
والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة لبقاء الوجوب
اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها اى استمرارها فلهذا لا يشترط
للقضاء ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء التكليف
بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو
بالسبب الاول لا بنص جديد فلهذا اذ ملك الزاد والراحلة ولم يحج
فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان
الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا دليل على انهما
من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما فى البقاء وجوب الحج
ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المط
فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافى تفسيرها بسلامة الآلات
والاسباب والميسرة ما يوجب اليسر الى اليسر للاداء على العبد
كالنماء فى الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر العسر
اعترض عليه اولا بانه يؤدى الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء

الزكوة





الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نم انه يلزم من
عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد
اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول
القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول
التزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه
ما فوت بهذا الجنس على احد حقا ولا ابدا وعن الثانى ان معنى
انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من
الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق
الغرامة والتضمين فيصير عسرا فليتامل انه المبتر يكل يحير فلا يجب
الزكوة فى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك
لانه تعدى يعنى ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا
للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب
عنه فان قيل لما شرطتم بقاؤها لبقاء الواجب يجب ان يشترط
بقاء النصاب للوجوب فى البعض لان النصاب شرط لليسر
فلا يجب اى ينبغى ان لا يجب بعد هلاك بعضه فى الباقى قلنا
النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى
الكل القادر سواء يعنى ان النصاب لا يغير الواجب من العسر الى

البر لان ابقاء الخمس من المائتين وابقاء الدرهم من الاربعين
سواء في اليسر بل ربما يكون الثاني ايسر من الاول بل ليصير غنيا
فيصير اهلا للاغناء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة
عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب ولا حد له فقدر الشرع بالنصاب
واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه
لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض وكذا الكفارة
وجبت بلا القدرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة
والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض
احترز به عن التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية
كما في صدقة الفطر فانه دليل التاكيد ولاولانه فيه على التيسير
ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان
العجز في العمر اذ ح لا يصح التفريع لان العجز المذكور لا يتحقق الا في اخر العمر
فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان فالمراد العجز الحالي مع احتمال
القدرة في المستقبل اي اشترط القدرة المقارنة للاداء اي القدرة
التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكر انفا كالاستطاعة
مع الفعل فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة
لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا اي اشتراط القدرة المقارنة

ودليل



دليل اليسر فيشترط بقاؤها اي بقاء القدرة في باب الكفارة
لبقاء الواجب حتى لو تحقق القدرة على الاعتاق اراد بها ملك
الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرايط التاثير
لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق
بوجوب الاعتاق ثم لم يبق القدرة لسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل
بالاداء علم ان القدرة المقارنة لم توجد وهو الشرط لما مر ان
وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان
المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك
جواب سؤال مقدر تقريره انه لما لم يكن فرق بين الزكوة والكفارة
بالمال في توقف وجوبهما على القدرة الميسرة ينبغي ان لا يفارق
الثانية الاولى في عدم السقوط بالاستهلاك والجواب ببيان
الفرق بينهما وهو ان المال في الاولى متعين لان الواجب جزء من النصاب
فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك
الواجب فيضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها غير معين
فلا يكون الاستهلاك تعديا **فصل** المامور به نوعان موقت
المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به
في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت

اولا يكون مشروعا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك
وان كان واقعا في وقت لا محالة اما المطلق فعلى التراخي لانه
اي لان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة
وعند عدمها يثبت التراخي لا لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور
امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي عدم التقييد بالامتثال
في الحال لا يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة دون التراخي
واما الموقت فاما ان يفضل الوقت عن الواجب وهذا الجزء وقت
لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة
آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي
وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا
يكون كقضاء رمضان انما جعلوه من الموقت باعتبار ان الصوم
لا يكون الا بالنهار وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي اي
لا يعلم فضلا ولا مساواة والمراد من الاحكام السابقة ايضا ما
بحسب العلم كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط
للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين
الواجب بالامر وهو الصلوة في الوقت واما الصلوة خارج الوقت
فمثل الواجب به وسبب للوجوب يستدل على سببية الوقت

بوجوه



بوجوه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان
المجموع يفيد القطع لقوله تع لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة
اليه اذ الاضافة المطلقة تدل على الاختصاص الكامل وهو ههنا
بالسببية ولتغيرها بتغيره صحةً وكراهةً وفسادًا والاصل
في اختلاف ان يكون باختلاف السبب وفيه نظر ولتجدد الوجوب
بتجدده ولبطلان التقديم عليه وفيه نظر وتحقيقه ان الوقت
وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تع بمعنى انه رتب الاحكام
على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم
بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهي مؤثرة في هذه الاحكام
بجعل الله تع كالنار في الاحراق عند اهل السنة لا يقال الحكم
قديم فلا يؤثر فيه الحادث لان القديم الايجاب وهو كلمه تع
في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره اي الوجوب
وهو الحكم المصطلح حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد
قبله ثم هو اي الوقت سبب لنفس الوجوب لما بين ان الوقت
سبب للوجوب اراد ان يتبين ان الوجوب المسبب هو نفس
الوجوب لا وجوب الاداء لان سببها الحقيقي الايجاب القديم
وهو اي الايجاب المذكور يترتب الحكم على شيء ظاهر هو الوقت

الحكم

فكان هذا الشي الظاهر سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا
ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك
الشي فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف
بفعل او بمال والثاني لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به فلا بد من
سبق حق في ذمته وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو
نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم
المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق هو وجوب
اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشي اخر فاذا اشترى شيئا يثبت
الثمن في الذمة وثبوته فيها نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند
المطالبة بناء على اصل الوجوب هذا بيان افتراق الوجوبين
بحسب الوجوب في المالي اما بيانه في البدني فبقوله وايضا واجب
على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لان الثابت لزوم
وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه لسبق
بعقل او لزوم الوقوع عن الاولين في تلك الحالة ليس بشروعه
و بعدها اي يلزم الوقوع يلزم الايقاع لانا نقول انما يلزم ذلك لو

كان



كان المقصود لزوم الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك فان المقصود
لزومه بعد زوال العذر على ما صرحوا به لعدم الخطاب اما في الاولين
فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخرين فلانهما مخاطبان
بالصوم في ايام اخر لا يقال الاولان مخاطبان بان يفعلا
بعد الانتباه لانه ح يكون ان يتيقن بعين ما خوطبا به لا بنفله و
المفروض خلافه وما في خطاب المعدوم من التكليف ليس بطريق
التنجيز بخلاف ما نحن فيه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل
فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس
الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه لا شي يصلح للسببية غير الوقت والخطاب في تحصر فيهما
اما للتعذر او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر اعلم ان
بعض العلماء لم يفرقوا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء و
قالوا ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون
نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء ومنهم من دقق النظر وحقق
الفرق بينهما على الوجه الذي قدمناه ولما ذكرنا ان الوقت سبب
لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت
بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله لانه

سح الدعا تقدير ان يكون السبب كله ان وجبت في الوقت
تقدم على السبب لان تمام السبب ح عند انتهاء الوقت وان
لم يجب فيه تأخير الاداء اى اداء الواجب عن الوقت فالبعض
سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في
الاخر اجماعا ولا الاخر والا لامتنع التقديم عليه اى تقديم اداء الواجب
على اخر الوقت لامتناع التقدم على السبب بل السبب الجزء
الذى اتصل به الاداء فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا
فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا
كوقت الاحمرار يجب ناقصا فاذا اعترض الفساد بالغروب
لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الاول لانه
شرع فيه في الوقت لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل
لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع
لا يكون مؤديا كما وجب لان النهى عن الصلوة في هذه الاوقات
باعتبار المشابهة لعبادة الشمس فان عبدتها يسجدون اليها
في هذه الاوقات ولكن عبادتهم بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل
الطلوع وقت كامل بخلاف ما قبل الغروب وانما يلزم فساد
العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان تغيرت لان الوقت





الفاسد

لما كان متسعا جاز له شغل كل الوقت لولا ذلك لا شاع لما
جاز هذا الشغل فكانه لما في موقعها فيعفى الفساد الذى يتصل به بالبناء
اراد بالبناء ضد الابتداء يعنى ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فا
فالفساد الذى اعترضت في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر اعلم ان الفساد الذى يعترض
على ما يجب بسبب كامل ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان
بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء
في وقت الكراهة كما بعد الطلوع وما قبل الغروب لا يجوز وقوعه
بعد الوقت اذ لا فاد فيه وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء يوقع
بهذا الفساد يمتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا التعذر
مفقود في الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع انما قال اذا وقع بعضها
بعد الطلوع لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع فكم ولو لم يوجد كل الوقت
سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء يعنى ان موجب
ان موجب الدلايل ان يكون السبب كل الوقت والعدول عنه
في الاداء كان لضرورة قد مر بيانها وقد انتفت في القضاء فوجب
بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع منه في
وقت الكراهة ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت وقبل اخره انما

بصفة الكمال

يجب بالشروع اذ بهما توجه الخطاب قطعا وقبله انما توجه معلقا على شروعه
لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن
حكم هذا القسم المسمى بالواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا
شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع
وانما له الارتفاق فعلا اى اختيار فعل فيه رفق به فيتعين فعلا كالحانث
في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب
فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت كيف
لا يسع الا الواجب جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب
لاتساع الوقت فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين لان ما ثبت
حكما اصليا نصب على الحال بناء على سعة الوقت وهو وجوب التعيين
بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو
ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب
كوقت وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى قدر وعرف
فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك
عما يدخل في الجوف والجماع من الصبح الى المغرب مع النية فالوقت
داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى من شهد منكم الشهر
فليصمه من ههنا شرطية فتدخل على التعليل ونسبة الصوم اليه فان

الاصل



الاصل الاضافة الى السبب ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع
عدم الخطاب صحة الاداء فرع الوجوب وقدران السبب داير
بين الوقت والخطاب فعند انتفاء الثاني يتعين الاول ومن
حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان
اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هو لا غيره في حق
الجميع ولهذا يصح الاداء منه اى من المسافر لكنه رخص بالفطر ورد الاجل
غير مشروع عافية ولابي حنيفة لما رخص لمصلحة بدنه فلمصلحة دينه
وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة
وههنا لم يات اذا صام واجبا آخر جواب عن قولهما لان المشروع
الخ يعني لا نم ان المشروع في حق المسافر هو لا غير مطلقا بل ان اتى
المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء
ساقط عنه عطف على الكلام السابق فصار رمضان في حق ادائه و
تسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قال في حق الاداء لانه في حق نفس
الوجوب ليس بمنزلة شعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله لمصلحة
دينه وهو قضاء دينه اولى ان يشرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا
شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصلحة دينه فان قضاء ما فات اولى
للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات عقيب رمضان لقي الله تعالى وعليه

صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلحة
دينية فيما اذا نوى النفل فمصلحة دينية انما هي اداء رمضان لا النفل
وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان
يقع عن النفل فيما روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة
روايتان وان اطلق النية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الاقوال
اذا لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان
لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصارت
كالصحيح هذا على ما صرح به فخر الاسلام والامام السرخسي في اصولهما
ومبسوطهما وفي المسافر قد تعلقت بعجز باطن قام السفر الظاهر مقامه
وهو موجود وفي الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انهما
متساويان وهو اختيار الكرخي وبه اخذ مشايخ بخارا لان رخصة
متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة
بعجز مقدر وقال زفر في مسئلة ابتدائية لما صار الوقت متعينا له فكلما
يقع فيه يكون مستحقا اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير
الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب
من الفقير بغير النية ولهم اي لاصحابنا الثلثة هذا يكون جبرا لعدم اختيار
العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها للفعل الذي يقصد به العبد التقرب



الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وقال الشافعي
لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لم يكن
بد من التعيين كيلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في
المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء
الخلاف على ما ياتي ان شاء الله تعالى وتفصيله ان التعيين واجب
لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد
وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يقع الخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجبا آخر وهو مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا
بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين
وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت
في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة
وفسادا او غلبة جانب الفساد لكونه عدميا والنية المعترضة لا تقبل
التقدم على ما مضى من الاوقات قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة
عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب لمنع قوله والنية
المعترضة لا تقبل التقدم وتقرير الجواب موقوف على تفصيل الاصطلاح
المذكور وهو مسبوق بتحقيق معنى الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان
المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب

حتى المستولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب
من الغاصب واذا تقرر هذا فان في يقول اذا اعترض النية في
النهار لا يمكن تقدمه على الجز بطريق الاستناد لانه يكون في الامور
الثابتة شرعا كالملك ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا
يمكن الاستناد والنية امر وجداني فلا يمكن تقدمها استنادا ولكن
نقول في جوابه انا لا نقول بتقدمها استنادا بل تقديرا فان الاصل
هو مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية في اول الليل مقارنة
له تقديرا فكذا ههنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون تقديرية لا مستغرقة
والطاقة قاصرة في اول النهار لان الامساك فيه عادة لا مشقة فيه
فيكفيها النية التقديرية وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل
اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض
الاول يفسد قبل ان يقترنه النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل
يتوقف لصلوحه للصوم فان صادف نية في الاكثر صار صوما والا
فسد ويجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه حتى يكون
الاقتران به في حكم الاقتران بالكل فلذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف
النهار وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي
في باب الترجيح ان شاء الله تعالى وذلك لانا نرجح البعض الذي وجد فيه



النية على الذي لم يوجد فيه بالكثرة وان في يرجح على العكس اعتبارا
بوصف العبادة فانها لا تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح بالذات
لانه باعتبار الاجزاء وترجيحه ترجيح بالوصف لانه باعتبار الوصف
فان قيل في التقديم ضرورة فان تحافظ وقت الصبح متعذر جدا
فالتقديم الذي لا يعترض دونه المنافي كالاتصال قلنا وفي التأخير
ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض فيه حرام ونية
النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وفي غيره ايضا ضرورة اذا نسي
النية في الليل او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له
اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه
اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا احدهما ان ما ذكره بقوله
لما صح بالنية المنفصلة والاخر ما ذكره بقوله ولان صيانة الوقت
الخ والثاني يشعر بان صحته ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا
الوجه لا كفارة اي لا يجب الكفارة اذا فسد وهو رواية عن ابي
ومن حكمه اي ومن حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا
للمؤدى ان الصوم مقدر بكل يوم فلا يتجزأ النفل ببعضه اي بعض
النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى في النهار يكون صومه من
زمان النية ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور

في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب
آخر يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه لا في حق الشارع وذلك ان
الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل
حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين له بتعيينه ولا يؤثر
في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عنه واما القسم الثالث
فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء
وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا له لما كان الصوم من عوارض
الوقت فلابد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم
رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة
في الاكثر ويكون التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت
فانه يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية
في اول النهار واما النفل فهو المشروع في الاصل في غير رمضان كالنفل
في رمضان فيكفي النية في الاكثر جواب سؤال مقدر تقريره ان عدم
تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار وحاصل
الجواب منع الملازمة والسند ما ذكر واما القسم الرابع وهو
الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار
لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا





حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا
فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف
بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه
في العام الثاني وقال محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان
لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني
فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان
الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند
محمد ولذلك تبين الشبه الثاني على القول الاول قال الكرخي هذا بناء
على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة
مشايخنا الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا فمسئلة الحج مسئلة
مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان العمر وقته
كقضاء الصلوة والصوم وقال ابو يوسف انه يختص بوقت خاص
والموت في سنة واحدة غير نادر فيتضيق احتياطا ولهذا كان
التعجيل افضل بخلاف وقت الصلوة والصوم لانه في مثله نادر لا
يقال لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان
التعيين احتياطا لئلا يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب

عليه من الفسق ورد الشهادة اي ان اخر عن العام الاول ثم مات
ولم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فيرد شهادته فلا يبطل اختياره جهة
التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل
فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت
بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به
كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا وعليه حجة الاسلام يصح وعند
يقع عن الفرض الشافعي عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام
من السفه فيحجر عليه فيبطل نية التطوع فيبقى النية المطلقة وهي كافية
دل على هذا اي على هذا عدم صحة النفل صحته اي صحة الفرض بمطلق النية
وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار
والعبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا
يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله
كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره لانه
الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة **فصل** ثم ان الكفار هل
يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام فقال الامام
السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات
مطلقا وبالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة بترك الاعتقاد اما في حق





وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا وهو مذهب الشافعي
لانه لو لم يجب لا يؤاخذون في تركها وقد دل عليها اي على المؤاخذة قوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ومن وهم انه دليل على محل
الوفاق فقد وهم ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير منعقدة
مع الكفر جواب عما قيل ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا تكون
في وجوب الاداء فايدة لانه يجب عليه بشرط الايمان كما تجب
الصلوة على الجنب بشرط الطهارة خلافا لمشايخ ما وراء النهر
وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء
حال الكفر ولا في عدم القضاء بعد الاسلام لقوله عم ادعهم الى
شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى
فرض خمس صلوات علق عم الامر بتبليغ وجوب الصلوة على تحقق
شرط الايمان ولو لم يكن وجوبها مشروطا به لما صح ذلك التعليق
اذ حينئذ يكون الواجب عليه عم الامر بتبليغ وجوبها مطلقا وليس
هذا استدلالا بمفهوم الشرط كما يتوهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له ما دام كافرا فلا يرد النقض
بالامر بالايمان نعم ينبغي ان يقال ان اريد انه ليس اهلا له اصلا فممنوع
فانه يصير اهلا له بتحصيل شرطه المقدور وان اريد انه ليس اهلا له

بشرط الكفر فلا يجرى نفعًا كالاجنبى وليس فى سقوط العبادة عنهم
تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدوا
عند اليأس وليس لنظر له بل عليه وكذا هنا وقد ذكر شمس الائمة ان
علمائنا لم ينصوا فى هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من
مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعى فاستدل
البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا له
فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له ورد بانه
يحتمل ان يجب ثم يسقط القضاء لقوله تع ان ينتهوا يغفر لهم ما
قد سلف والبعض بانه اذا صلى فى اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم
والوقت باق فعليه الاداء خلافا له لان صحة ما مضى كانت بناء
على الخطاب وهو ينعدم بالردة عندنا فبطل ذلك الاداء فاذا
اسلم فى الوقت وجب ابتداء لا عنده فلا يبطل الاداء ورد هذا
ايضا بان المؤدى انما بطل لقوله تع ومن يكفر بالايمان فقد حبط
عمله فاذا اسلم اى بعد ما حبط عمله اذا اسلم فى الوقت يجب لا محالة
فلا دلالة فيه على محل الخلاف والبعض فرعوه على ان الشرايع
ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط
فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة فى الايمان ويخاطبون

عنده



عنده لكونها منه ورد هذا ايضا بانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله وهم مخاطبون بالايمان
فقط هم قيل والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم
شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب
اداء العبادات ويرد عليه ان النذر المذكور من العبادات فيبطل بالردة
بالنص المزبور فلا فرق بين هذا الاستدلال المذكور ثانيا **فصل**
النهى اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر اراد بالحسى ما له تحقق حسى
فقط وبالشرعى ما له مع تحقق الحسى تحقق شرعى باركان وشرائط
مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع
بذلك الفعل ولا الحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد
على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات
والايجاب والقبول فيقتضى القبح لعينه اى يوجبه اتفاقا الا بدليل
ان النهى لقبح غيره لان الاصل ان يكون عين المنهى عنه قبيحا فلا يعرف
عنه الا اذا دل الدليل على ان المنهى عنه ليس بعينه اى بجميع اجزائه او
ببعضها بل لغيره فح يكون قبيحا لغيره فهو ان كان وصفا فكالاول اى
ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق بالقسم الاول
الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان مجاورا الا اى ما

يلحق القسم الثاني كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي
عن القربان للاذى وهو الاذى حتى ان قربها وجد العلوق يثبت
النسب اتفاقا واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعندنا في هو كالاول
اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعنده
يقتضي القبح لغيره فيصح مشروعا باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه
ثم القبح لعينه باطل اتفاقا وفي التمثيل بالصوم والبيع تنبيه على ان الخلاف
بين الفريقين ينتظم نوعي العبادات والمعاملات هو يقول لا محالة لها اي
للشرعيات الا ان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة مع النهي
الشرعي عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان
النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبينه
في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه
عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله
فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب
القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده وعندنا صحيحا
باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول ويجيء
في هذا الفصل والدليلان المذكوران للخلافية الاولى قلنا حقيقة النهي
توجب كون المنهي عنه ممكنا شرعيا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب

بفعله

بفعله وللخصم ههنا اعتراض ذكره الامام الغزالي في المستصفى ان مثل
الصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية
للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل
الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي
الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النفي وحاصله ان امكان الفعل
باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي
وجوابه ظاهر وهو القطع بان النهي انما هو عما سماه نكاحا وصوما
لا عن المعاني اللغوية لها ورد هذا الجواب بان الشرعي ليس
معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة
المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة
غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة ولان النهي عن
المستحيل لغو يعني انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع
عن الممتنع عبث ورد بانه ممتنع بهذا المعنى والمحال منع الممتنع بغير هذا
المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولا نم ان
ادنى درجات المشروعية الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم
انكشاف الحرمة والمعصية كالرخصة في الحنث لمن حلف على امر ورأى
غيره خيرا منه فانه مامور به بقوله عم فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن

بعينه وايضا دل لان النهي على كونه معصية لا على كونه غير منعقد حكما كالملك
مثلا فنقول بصحته لا باباحته واما الجواب بان القبح مقتضى النهي فلا
يثبت على وجه يبطل المقتضي يعني ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا
قبله فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو
كان قبحه بعينه لبطل النهي لان القبيح لعينه لا يمكن وجوده شرعا
وقد مر ان النهي عن المستحيل لغو فانما يمشي على اصل من قال بان القبح
العقلي وايضا عدم امكان وجود القبيح لعينه شرعا محل نظر وقد مر
وجهه فتذكر وابو الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل
الذي يأتي لا في العبادات اصلا فانه ذهب فيها الى ان النهي يقتضي لها
البطلان وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور
فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي
صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه
لم يؤمر به لتضاد الامر والنهي قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به ضرورة
تغاير المطلق والمقيد بل مطلق الفعل مأمور به ذاتا لكنه عن العهدة
باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا ولا يضر ما فيه من المنهي
عنه بالعرض اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض ولهم ثانيا ان يقال
انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات وهو نصب الشرع





بالرائ فلا يجوز تداركه بقوله والمشروعات تحتمل هذا اي الاشتمال
على المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد
والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا المأمور به بالذات والمنهي
عنه بالعرض لانه لا بالتقسيم العقلي اما ان يكونا بالذات او يكونا
بالعرض او يكون الاول بالذات والثاني بالعرض او بالعكس
والاول محال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا
لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه
او منتهيا اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا ويتحقق الكل فعلم من هذا
ان هذا القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن
لمعنى فيه فلا يتصور يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني
فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو
مأمور به بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم
ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا واما الرابع
فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى
فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده
الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروع
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح

لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
نحو ذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله
لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح
لغيره فلا ترجيح العارض على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء
هذا هو الخلاف الآخر الموعود ذكره وهو بناء على الاول لانه لما كان
الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله الا عند
الضرورة وهي منتفية على ما دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف فيه ص
اللازم فلا ضرورة في ان لا يجرى النهي على اصله فان بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما
عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة
شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهي متحققة فيما اذا دل الدليل
على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة
الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف
الخارجي فاذا لم يوجد الضرورة يجرى النهي على اصله وهو ان يكون المنهي
عنه موجودا شرعا اى صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط
الصلوة والصوم وقد يجعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا

اما اذا دل الدليل على ان النهي في المجاور كالبيع وقت النداء ص

هذا عبارة [illegible]

لازما

لازما سيجئ وموجب التعليل القائل لان صحة الاجزاء والشروط الخ
ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط وهل هذا الا
تدافع ظاهر اللهم الا ان يقال شرط الصلوة والصوم مطلق
الوقت وما جعل مجاورا في الاول ووصفا لازما في الثاني
خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس وذلك
كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية
هذه امثلة القبيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن
صح النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به
لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح
النذر به لان النذر بالقول لا بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه
فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد
نهيت لمعنى في الوقت وهو سببها وظرفها فمن حيث انه
سبب يجب الملائمة بينهما فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل
كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب
ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء العصر لا معيارها فتعلقه بها تعلق المجاورة
الملائمة لا تعلق الوصفية فلم يوجب فسادا بل نقصانا فيتضمن

بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت معيار والصوم عبادة له
مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فنفاده يوجب فساد الصوم
واثر هذا الفرق انما يظهر في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات
المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم
فانه لو شرع فيه في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان
رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا يقتضي كراهته متعلق بقوله
فذلك الغير ان كان وصفا له عندنا وعنده خلافا لابي الحسين البصري
لما مر ان النهي في العبادات يوجب البطلان عنده وان دل الدليل
على انه قبيح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء المثال الاول للعبادات والثاني للمعاملات وان دل على ان
النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا كالملاقيح جمع ملقوح
عند الزمخشري وملقوحة عند الازهري والجوهري وهي ما في البطون
من الاجنة والمضامين جمع مضمون وهو ما في الاصلاب من الماء
وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فان الركن وهو المبيع
معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن وكون النهي عن المستحيل لغوا
على انه اي النهي مجاز عن النسخ لانعدام الصحة والمشروعية و
الجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء

المحل



المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون قبيحا لعينه لان البطلان والقبح لعينه
متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل موقوف على
تفصيل الكلام في الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه
الثلثة اما ان يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء
على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كالاركان للصلوة
كلها والايجاب والقبول والمبيع للبيع والوصف والمراد به اللازم
الخارجي اما ان يصدق على الملزوم كالجهاد لاعلاء كلمة الله تع
وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تع واما ان لا يصدق
كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق عليه
وليس ركنه لانه وسيلة لا مقصود اصلا تجري مجرى الآلات
الصناعة كالقدوم والمجاور وهو الشيء الذي يصاحبه ويفارقه
في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء
واشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون
البيع وبالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي واما غير صادق
كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل اليه فقد يوجد
بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع
الطريق وبالعكس كما اذا سافر ولم يوجد القطع سواء كان لذاته او

لم يكن اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق الامثلة المذكورة على هذه الاصول
اما الربوا فانه فضل خال عن عوض شرط في عقد المعاوضة
فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض
لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزايد و
الناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن
الزايد فرع على المزيد عليه فكان كالوصف وتقول ركن البيع
وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة الكاملة
فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط
فكالربوا لان الشرط امر زايد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير
متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود
بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة واما صوم
ايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن
ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي فان كل
جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير بكرّ وبين الصلوة ملازمة
اتفاقية واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين
الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا اي مثل بيع الملاقيح والمضا





النكاح بغير شهود في البطلان لا غير ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي
ههنا لانه منفي بقوله عم لا نكاح الا بشهود فانه نفي لتحقق النكاح
الشرعي بدون الشهود ولما اتجه ان يقال لما كان باطلا ينبغي
ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد اجاب عنه بقوله واما
النسب وسقوط الحد للشبهة ولما استشعر ان يقال ان هذا
النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد
ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
تنزل عما ذكره واجاب بما هو اعم واتم فقال ولو سلم انه منهي
عنه لكن نهيه يوجب البطلان لان النهي يوجب الحرمة بلا خلاف
والنكاح عقد وضع للحل فعند الانفصال عنه يبطل بخلاف البيع
فانه وضعه للملك لا للحل فانه تابع فيه بدليل شروعه في
موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد
فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل فان قيل النهي عن الحبالى بقتضي
القبح لعينه لا بغيره حكمات شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة
بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية
هذا السوال نقض القاعدة القائلة ان النهي عن الافعال الحسية
يقتضي قبحها فلا يتجه ان يقال الا انه اذا ورد النهي عن الحسيات

لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار
يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة لان مطلوب النافي بطلان الفاعل
وفي المنع المذكور تسليم بطلانها فحق السوال المذكور ان يجعل ابتداء
اشكال تقريره ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة
فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا
شيء من القبيح لعينه يفيد الحكم الشرعي فيلزم ان لا يكون الافعال
المذكورة مفيدة للاحكام المرتبة وتقرير حله ان الطلاق في الحيض
ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل قد دل على انه قبيح المجاور وان
الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عنه بل يفيد حكما شرعيا
هو زاجر والمنفي في المنهي عنه افادة حكم شرعي هو مطلوب عنه قلنا
الزنا لا يوجب ذلك بنفسه اي لا يوجب الزنا بنفسه حرمة المصاهرة
حتى يرد الاشكال بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة
لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الى الاطراف اي الزوج
والاصول كامهات النساء والاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات
النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب
حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد
هو الوطي ودواعيه وجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل تبعية





الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في محل صفة الاصل اي لما جعل الوطي
موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة
الاصل لان المعتبر في الخلف صفات الاصل كالتراب جعل خلفا
عن الماء فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية وكونها
والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت
مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو
الضمان اي بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه لئلا
يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا جواب عما ذكر
بقوله لا يثبت الملك بالغصب ولما اتجه ان يقال لا نم انه لا يجوز
اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا
للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله والمدبر
يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان فانه لما لم يخرج عن ملكه لا يدخل
الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه
اي حق المدبر وهو استحقاق الحرية او هو اي الضمان المدبر في مقابلة
ملك اليد وهذا جواب اخر ثم اجاب عن الاستيلاء الكفار بقوله
واما الاستيلاء فانما اللي لعصمة اموالنا يعني لا نم انه لا دليل على كون
الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء

على المال المباح ودليل على ان النهى عنه لغيره وهو عصمة المحل اعنى كون الشئ
محترم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد وهى غير ثابتة فى زعمهم
يعنى لا التزام من جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ والالزام فكان
استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤنا على الصيد سواء ولا يلزم على
هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكونها به لانه انما يلزم ذلك
ان لو كان الرقاب فى الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كا
لاموال حتى يكون النهى عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فان
الاصل فى الرقاب الحظر لقوله تعالى ولقد كرمنا بنى ادم فان المملوكية
بناء فى المكرمية والاباحة بعارض فيكون منهيا لذاته فانتفى الرق بينهما
او ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهى يعنى ان سلمنا ان العصمة
ثابتة فى حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا
انتهت العصمة سقط النهى فلم يبق الاستيلاء محظورا فى حق الدنيا
واما فى حق الاخرة فلا حتى يكون مواخذا به واجاب عن سفر المعصية
بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاورة على ما بيناه من قبل **فصل** اختلفوا
فى ان الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد
المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها
وكذا عدم ضد المنهى عنه وحاصله ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه





وحرمة الشئ يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور النزاع فيه
قيل اذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة لو
ملاحظة الظاهر الامر والنهى فان مشابهة المنهى عنه توجب
الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة
وفيه ان ايجاب المشابهة الثانية الندب مسلم واما ايجابها كونها
سنة مؤكدة فمحل نظر لقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو فى معنى
النهى يقتضى وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضى حرمة
التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف
ولما اتجه ان يقال ان المعتدة اذا تزوجت بزوج اخر ووطئها
وفرق القاضى بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما رأت من
الاقراء من العدتين وكان ينبغى ان يجب عليها استئناف العدة
بعد انقضاء العدة الاولى كما هو قول الشافعى لانها مامورة بالكف
وذكر المدة لتقدير الركن الذى هو الكف كتقدير الصوم الى الليل و
لا يتصور كفان من شخص واحد فى مدة واحدة كاداء الصومين فى
يوم واحد اجاب عنه بقوله لكنه غير مقصود فيجرى التداخل فى العدة
بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام فى الصلوة
اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان اللبس

الازار والرداء مندوبا والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف
لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاده على الطاهر يجوز وعندهما اي
عند ابي حنيفة ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض
والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا
هذه المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل
معرفة هذه الفروع **الركن الثاني في السنة** هي في اللغة الطريقة
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي عم غير واجب فان
كان من العبادات فسنن الهدى وان كان من العادات فسنن الزوائد
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير الكتاب من قوله
وهو الحديث وفعله وتقريره بشرط ان لا يكون سهوا ولا طبعا
ولا خاصة المقصود بالبحث ههنا بيان ما يتوقف عليه حجية السنة
لان المباحث المشتركة بينها وبين الكتاب قد حصل الفراغ عنها
مما يتعلق باتصالها بالنبي عم من كيفيته بانه بطريق التواتر وغيره
وضده وهو الانقطاع وحال الراوي وشرائطه ومحل الخبر الذي هو
متعلق الحديث ووصوله من الاعلى الى الادنى في المبدا وهو السماع
او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط والقدح فيه وهو الطعن
وما يختص بالفعل وما يتعلق بمبدا انها وهو الوحي سواء كان تعلق السوابق

رد لصاحب التلويح

رد لصاحب التنقيح

كشرايع



كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رض **فصل**
في الاتصال الخبر المسند الى الحس سمعا كان او غيره لا بد هذا التقييد
لانه لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى
يقوم البرهان لا بد من ان يكون روايته في كل درجة لم يقل في كل عهد
لانه قد يوجد جاذكر في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب
الرواية فلا يثبت التواتر احترز به عن خبر الواحد والمشهور جماعة
لم يقل قوما لاختصاصه بالذكور لا يحصى عددهم اي لا يدخل تحت
الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر ولا يمكن
تواطئهم اي توافقهم على الكذب لكثرتهم تقييد لما تقدم يفصح عن ذلك
قولهم انه لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض
من الاغراض لا يكون متواترا اي انما لم يذكر قيد العدالة وتباين
الاماكن لعدم اشتراطهما التواتر بهما فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار
بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول
او بعد الدرجة الاولى لم يكتف بقوله بعد القرن الاول اذ ح يلزم ان
لا يكون من المشهور ما رواته من الاحاد ثم وجد التواتر فيها في القرن
الاول ولم يكتف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ ح يلزم ان لا يكون منه
ما رواته من الاحاد في الدرجة الثانية وهم من القرن الاول فتامل

رد لصاحب التنقيح

رد لصاحب التنقيح

رد لصاحب التنقيح

رد لصاحب التنقيح

رد لصاحب التنقيح

او لا يصير كذلك سواء كان رواته احادا في كل درجة او بلغ حد التواتر بعد
القرن الاول فان الخبر الواحد اذا بلغ حد التواتر في عصرنا لا يصير مشهورا
والاول متواتر وهو يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع
مع تباين هممهم وطبايعهم مما يجزم العقل بانه لا يقع والثاني مشهور
وهو يفيد علم الطمانينة الحاصل بسكون النفس عن الاضطراب بشبهة
الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل وهو علم تطمئن به النفس وتظنه
يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا
لماتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل في انه احاد الاصل وانما يفيد اي
الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر
واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول عم الصدق فيحصل
الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عم ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله
في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فاوجب ما ذكرنا والثالث
خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب
غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها ان شاء الله تع وهي كافية
في وجوب العمل دون اليقين وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب
العلم ولا عمل بدونه لقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل
الحديث يوجب العلم ايضا لانه يوجب العمل ولا عمل بدون العلم واما





ايجابه العمل فلقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون الطائفة تقع على واحد
فصاعدا ولا يلزم ان تبلغ حد التواتر ولعل ههنا للطلب والايجاب
لامتناع الترجي على الله تع ويرد عليه ان المراد التفوق في الفروع بقرينة
التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين ويشهد له ان المجتهد
لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد والرسول عم قبل خبر بريرة رض
وسلمان رض في الهدية والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل على القبول
دون وجوبه وارسل الافراد الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبولها على الانام وتفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها
بلغت حد التواتر او الشهرة او خبر الواحد في احكام الاخرة من
عذاب القبر وتفاصيل الحشر مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد
اذ لم يثبت به عمل من الفروع ولان مدلول الخبر الصدق والكذب
احتمال عقلي يندفع بالعدالة وفيه نظر ولنا منع الدلايل بمعنى
الدلايل الدالة على وجوب العمل ومنع لزوم العلم للعمل والمراد من
العلم في الاية بمعنى قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ما يعم الجازم
وغيره والعقل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا لا يفيد اليقين وان
احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا واما الاخبار في احكام الاخرة

ما هو

فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمانينة ومنها خبر الواحد فيفيد الظن
وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب
فيفيد القطع وهو في الجمل والاصول ولانها يوجب عقد القلب وهو
العمل فيكفي له خبر الواحد وفيه نظر لانه لا يجب ان لا يختص هذا باحكام
الاخرة بل يكون في ساير الاعتقاد وباكذلك **فصل** الراوي اما معروف
بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والاول اما
ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد ايضا كالخلفاء الراشدين رض والعبا
ادلة اراد عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمر رض وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعايشة رض
ونحوهم فحديثه يقبل وافق القياس اولا وعن مالك ان القياس
يقدم عليه ورد لانه اي الحديث يقين باصله لانه من حيث انه قول
الرسول عم لا يحتمل الخطا، واما الشبهة في نقله حيث يحتمل الغلط و
النسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اي علته التي يبنى عليها
الحكم فانه لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع ومتيقن الاصل راجح على محتمله
وايضا على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل
شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال
الى القياس اكثر او بالرواية فقط اي لا يكون معروفا بالفقه سواء كان

لحظ

لحظ منه ولكن لا اشتهار به كابي هريرة وانس بن مالك رض ونحوه
فان وافق القياس يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر
وان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفي الكشف ما يشير الى
هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير
تفصيل وهذا هو المراد من انسداد باب الراي ولما قطعهم في
جانب الراي اطلق عليهم اصحاب الراي وعلى غيرهم اصحاب
الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر
فقه الراوي لم يامن ان يذهب بشيء من معانيه فيدخل الشبهة
زايدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة من صريته جمعته
والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة
ليظنها المشتري كثير اللبن وكذلك المحفلة وهي ما روي ان من
اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر فهذا
الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان
العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة و
الاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة
الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن

بعد النقل فكذا لما ثران السكوت عند الحاجة الى البيان بيان هذا
التفصيل انما يناسب مجهول العدالة والضبط لا مجهول الرواية و
لذلك قيل ان هذه الجهالة كناية عن الجهالة بالمعنى الاول وان
قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة
وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن
مسعود رض ورده على رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه كنى به عن قلة الاحتياط حيث لم يتنزه البول وذلك ان من
عادة العرب الجلوس مجتنبا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا
طعن من على رض وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة و
مسروق وغيرهم فعلمنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت
كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف
القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي
او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد اليها سالما لم يستوجب بمقابلته
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به
كحديث فاطمة بنت قيس قيل انه مما قبله ابن عباس رض وقال به
الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان

يجعل



يجعل للاكثر حكم الكل انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها
ثلثا فرده عمر رض وغيره من الصحابة رض فيه بحث وهو ان فاطمة هذه
لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة صرح بذلك في الاختيار
ويوافقه ما ورد في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بالحديث في سقوط
نفقة الناشزة فلا وجه لعده من المستنكر الذي لا يعمل به وان لم
يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة اذا
وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان قال عم خير القرون
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب
فالقرن الاول الصحابة رض والثاني التابعون والثالث تبع
التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فهذا اى
لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عنده القضاء بظاهر العدالة
ولم يصح عندهما **فصل** في شرايط الراوي وهي اربعة العقل
والضبط والعدالة والاسلام ان الكافر ربما يكون مستقيما
على معتقده ولهذا يسئل القاضي عن عدالة الكافر فشرط العدالة
لا تغني عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ
على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط وهو سماع الكلام
بتمامه احترز به عن ان يحضر رجل وقد مضى صدر الكلام او يذهب قبل

تمامه ثم فهم معناه اراد المعنى اللغوي وهذا الشرط لم يعتبر في نقل القرآن
لعدم الرخصة فيه اي النقل بالمعنى بخلاف الحديث ثم حفظ لفظه ثم الثبات
عليه مع المراقبة الى حين الاداء هذا للاحتراز عن الغفلة بالتقصير
في المراقبة لاي سبب كان وفيه ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في
قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم
تلك الشروط وشاع وذاع من غير نكير وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف
على ما هو المراد لم يقبل على معانيه الشرعية اذ ح يلزم ان لا يوجد كمال
الضبط فيما ليس له معنى شرعي واما العدالة فهي الاستقامة بالانزجار
عن محظورات دينه والمعتبر قدر ما يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة
الدين والعقل على دواعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب
كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت عدالته دون من ابتلي بها من غير
اصرار وخبر المجهول في القرون الثالثة انما يقبل عندنا لشهادة النبي عم
على تلك القرون بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان
الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا
فيرد قوله في امور الدين للتهمة وهو نوعان ظاهر بنشئه بين المسلمين
وثابت بالبيان ان يصف الله تع كما هو الان في اعتباره على سبيل
التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فلهذا اي

لاجل

143

لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا الواجب
ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا اي يسأله عن صفات الله تع
التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويقال اهو كذلك اي اتشهد ان
الله تع موصوف بتلك الصفات او يسأله عن الايمان ما هو وما
صفته وعن النبي عم فاذا قال نعم يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله
اعلم بقوله تع فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه
سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف
الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى
والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنتقص بالانوثة فان الشهادة
والقضاء من باب الولاية الا يرى ان الشاهد يلزم القاضي القضاء
والقاضي يلزم المقضي عليه المقضي به وهذا اي الاخبار بالحديث ليس
من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي المخبر له شيئا يلزم بالتزامه
اي يلزمه ما يلزم من الشرائع المنقولة بالتزامه ولانه يلزمه اولا
ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم اولا ثم يتعدى منه الى الغير
وهو اي المنقول اليه ولا يشترط مثله اي مثل الحكم الذي يلزم على الغير
بتبعيته لزومه اولا على الشاهد الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان
فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون

ولانه على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد
والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام
الحد فبعد الولاية لا يقبل بشهادة المحدود في القذف وان كان
عدلا لكن يقبل حديثه لعدالته وهذا وجه الفرق بقبول حديثه
دون شهادته وقد ثبت عن الصحابة عم قبول الحديث عن الاعمى
والمرأة كعائشة رض وهو عم قبل خبر بريرة وسلمان ان يعتقا

**فصل** في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو
ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال ترك الاسناد
بان يقول الراوي قال رسول الله عم بلا اسناد والاسناد
ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله عم والمرسل منقطع عن رسول
الله ظاهرا لعدم الاسناد الذي يحصل بالاتصال لا باطنا لما ذكر
في المتن من الدلايل الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول
بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث
لا يقبل عند الشافعي رض الا ان يسنده غيره وان يرسله اخر وعلم
ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل للجهل بصفات الراوي التي يتوقف قبول الرواية على





العلم بها ويقبل عندنا وعند مالك لان الصحابة رض ارسلوا فقال
البراء ما كل نحدثه سمعناه من رسول الله عم وانما حدثنا عنه لكنا
لا نكذب ولو كان الاسناد اقوى من الارسال لما عدلوا عنه
ولان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب
على من روى عنه فعدم ظن كذبه على الرسول عم اولى فدل ارساله
على ان الواسطة عدل عنده ولا يلزم من هذا اعتبار ما ذكره الشافعي
خامسا وهو فوق المسند لان الاصل اي الغالب انه اذا وضح
له الامر جزم بالنقل من غير اسناد واذا لم يتضح نسبة الخبر
ليحمله ما حمله اي ليحمل الناقل ذلك الخبر الذي حمله هو اي
الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند
ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة
عن حال سكت عنه جواب عن استدلال الشافعي الا يرى انه
لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم ما لم يسمعه من الثقة
ومرسل من دون هولاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند
البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي
الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن
وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة الكتاب كحديث

فاطمة بنت قيس فانه معارض لقوله تع اسكنوهن الاية اما في السكنى
فظاهر واما في النفقة فلان قوله تع من وجدكم مجمل عندنا على قراءة
ابن مسعود رض وهي انفقوا عليهن من وجدكم لا يقال انما رد حديثها
لتهمة رواته بالكذب والنسيان لا للمعارضة الكتاب والا لما
كان لقول عمر رض حفظت او نسيت صدقت ام كذبت معنى لانه
معارض بان يقال انما رد للمعارضة لا لتهمة الراوي والا لما كان
لقوله لا ندع كتاب ربنا معنى والحق انه لا تعارض بين وجهي
الرد فتدبر وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض
لقوله تع واستشهدوا الاية لانه اوجب رجلا وامرأتين عند
عدم الرجلين ومن حيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس
الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء
لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد
الواحد لما اوجب حضورهما وهن ممنوعات من الخروج والحضور
في مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة
واول من قضى به معاوية رض وكحديث المصراة فانه معارض
لقوله تع فاعتبروا الاية وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عامه
فظاهره اولى من خاص خبر الواحد ولا يزاد عليه اي لا ينسخ عام الكتاب

بخاص



بخاص خبر الواحد ولا يزاد عليه بنقصه على ظاهر الكتاب احتج علما
هذا بقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فما وافق كتاب الله
فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا على ان كل حديث يعارض
كتاب الله تع فانه منسوخ او ليس بحديث بل مفترى واجيب
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض عني المتواتر والمشهور فلا
يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول ورد بمنع التخصيص
لانه فرع التناول ولا تناول فان المراد ما تردد في صدوره عنه
فلا يتناول المتواتر والمشهور واما بمعارضة الخبر المشهور
كحديث الشاهد واليمين فانه معارض لقوله عم البينة على
المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس
اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي
بخبر الواحد وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب
هو التمر يعارض قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها
ورديها سواء على عدم الاعتبار لاختلاف الصفة وان لم يكن
يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم وذكر في
الكسر او بخبر يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات

وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته خبزا كالحنطة
المقلية ليست حنطة في الاطلاق لفوات وصف الانبات
ولا نوعا آخر لوجود الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما
بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو
وجد لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم الحاجة اليه من جعل هذا النوع
من اقسام المعارضة ثم ارتكب التعسف في بيان كونه منها فقد
التزم بما لا يلزم واما باعراض الصحابة رض نحو الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة رض اختلفوا في اعتبار
الطلاق بحال الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا يدل على عدم ثبوته
وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لكونه منسوخا والنسخ لا ينافي
الاتصال بل يعززه واما بنقصان في الناقل لما كان الاتصال
بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي بحيث عدم بعضها لا
يثبت الاتصال كخبر المستور الا في القرون الثلثة لم يقبل الا
في الصدر الاول لانه لا يتناول القرن الثالث لان العدالة
فيها اصل بشهادة النبي عم فيقبل وفي غيرها المستور بمنزلة
الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه ويأتي بيانه في فصل العوارض
والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله

التيقظ

اجزاءه

146

التيقظ والمساهل اي الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير
وصاحب الهوى اراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر والفسق
يشير الى ذلك قوله فانه لا يقبل رواياتهم للشرائط المذكورة
اي لاعتبارها في الراوي **فصل** في كيفية السماع والضبط
والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو بان
يقرأ المحدث عليك وتقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت
فيقول نعم والاول هو طريقة الرسول عم واعتماد المحدثين وقال
ابو حنيفة كان ذلك احق منه عم لانه كان مأمونا عن السهو
يعني عن الاقرار عليه اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب
اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأت انت يكون المحافظة
من الطرفين واذا قرأ المحدث لا يكون المحافظة الا منه
واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان الرسول
كان يبلغ بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاوليين
ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي
الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
او مجموع مسموعاتي وكلاهما والمناولة ان يعطيه كتاب سماعه
بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي

عندهما

بمجرد الاعطاء، فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان
يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند
ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي
لهما ان امر السنة امر عظيم لا يتساهل فيه وفي تصحيح الاجازة من
غير علم من الفساد ما لا يخفى وايضا فيه فتح لباب التقصير في طلب
العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج جواب عما يقال
ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز
له بما فيه واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء، واما
الكتابة فقد كانت رخصة ثم انقلبت عزيمة صيانة للعلم والكتابة
نوعان مذكرة اي اذا راى الخط يذكر، هذا هو الذي انقلب عزيمة
وامام انما سمي به لان الراوي لم يستفد منه التذكير بل اعتمد عليه
اعتماد المقتدي على امامه وهو ما لا يفيد التذكير والاول حجة
سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند
ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل
في الاحاديث ودواوين القضاء، هو المجموع من قطع القراطيس
للامن عن التزوير وان لم يكن في يده يعمل في الاول اذا كان خطا
معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة دون الثاني ولا يقبل في

الصكوك



الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد
يقبل في الصكوك ايضا اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط
فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان
يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان
ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة وتمامها
بذكر الاب والجد يقبل والا فلا واما التبليغ فانه لا يجوز عند
بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله اي نعم الله
امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها والنقل بالمعنى
ليس اداء كما سمعها ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم يعني ان له عم
فضيلة على البشر في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر ان الراوي لا
يقدر على اداء ما قصده بغير عبارته وعند عامة العلماء يجوز
ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عم اولى ودلالة
الحديث المذكور على الفضيلة لانه دعاء للناقل باللفظ لكونه
افضل لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى
ما ذكرنا وعدم الوقوف على جميع ما اراده بلفظه لا يمنع نقل بعضه
بعد ما علم ان مراده منه اي من ذلك اللفظ جواب عن قوله ولانه عم
مخصوص بجوامع الكلم لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة

واعيته الى ما ذكرنا وهو ان الحديث ثم ذلك اى فى النقل بالمعنى انواع
فما كان محكما اى متضح المعنى بحيث لا يشتبه يجوز للعالم باللغة
وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز
يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا
لان فى الاول اى فى المشترك احتمال التاويل وتاويله لا يصير
حجة على غيره وفى الثانى لا يؤمن الغلط فيه لقصور فهم الغير عن احاطة
معاصيه منه واما المجمل والمتشابه فخارج عن المبحث لعدم احتمال
النقل بالمعنى فيهما ضرورة ان نقله فرع فهمه وهو غير متصور فيهما

**فصل** فى الطعن وهو اما من الراوى او من غيره والاول بان
عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رض ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانها بعد روايته زوجت
ابنة اخيها عن عبد الرحمن وهو غائب وفيه نظر لان غيبته
لا تستلزم ان يكون النكاح بلا ولى لان الولاية ينتقل الى الابعد عند
غيبة الاقرب وكحديث ابن عمر رض فى رفع اليدين فى الركوع
فان المجاهد قال صحبت ابن عمر رض سنين فلم اره رفع يديه
الا فى تكبيرة الافتتاح وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكر على ان
صحبته كانت بعد الرواية وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ

لا يصير



لا يصير جرحا وكذا الحمل ببعض المحتملات اى حمل الراوى لبعض المحتملات
ما رواه فانه رد منه للباقى بطريق التاويل لا الجرح كحديث
ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه فانه لا تقتل المرتدة
وان انكرها صريحا كحديث عائشة رض فان الزهرى من رواته
وقد انكره لا يكون جرحا عند محمد كقصة ذى اليدين وهى ما روى
ان النبى عم صلى احدى العشائين فسلم على راس الركعتين
فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيتها
يا رسول الله فقال عم كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك
قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر رض وعمر رض فقال احق
ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل
روايتهما انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا
وانما تكلم على ظن انه اتم الصلوة فكان فى حكم الناسى ومن
ذهب الى ان كلام الناسى ايضا يبطل الصلوة زعم ان هذا
كان قبل تحريم الكلام فى الصلوة قال فخر الاسلام وحديث
ذو اليدين ليس بحجة لان النبى عم ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو
الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر الراوى ولم يرجع عن ذلك
فابو هذا من ذلك ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب

الثقة الذي يروي عنه وفيه نظر لان لزوم تكذيب الثقة ثم لجواز
ان يكون سهوا او نسيانا ويكون جرحا عند ابي يوسف
لان عمارا رض اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت
في التراب اي تمرغت فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال
اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر رض فلم يقبل قوله ووجه
التمسك بهذا ان عمارا رض كان عدلا فالمانع من القبول انه حكى
حضور عمر رض وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث
وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري عن شقيق انه قال
كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى الاشعري رض فقال
ابو موسى الم تسمع قول عمار وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقوله
وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا وهو لم
يتذكر القاضي والشافعي ان كان من الصحابي رض فيما لا يحتمل الخفاء
يكون جرحا كخبر البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به
عمر رض وعلي رض ولا يخفى مثل هذا الحكم عليهما لان مورد الحديث
كثير الوقوع بخلاف حديث القهقهة ونفى عمر رض رجلا كان سياسة
ولذلك لم يجلده وايضا حلف والله لا انفي ابدا حين سمع لحوق الرجل
بالروم مرتدا ولو كان حدا لما حلف على تركه وفيما لا يحتمل الخفاء لا يكون

قال لمررته ح

جرحا



جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة
لانه من الحوادث النادرة فيحتمل على الخفاء عليه وان كان من ائمة
الحديث فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير
ثابت او منكر او مجروح او رواته متروك الحديث او غير
العدل لا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم فلا يترك بالجرح
المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل
لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب
الجرح ومواقع الخلاف والحق انه ان كان ثقة بصيرا باسباب
الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا
فلا وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه
والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون
جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل وارسال
الكلب والمزاح وتحمل الحديث في الصغر والاستكثار من
فروع الفقه ونحو ذلك يطلب تفصيله من اصول فخر الاسلام

**فصل** في خبر تحمل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر والمراد خبر
الرسول عم وهو اما حقوق الله تع وهي اما العبادات او العقوبات
والاول تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من

الروايات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي كخبر الواحد بتلك
الشرايط فاذا اخبر الواحد العدل عن طهارة الماء ونجاسته يقبل
خبره وان اخبر بها الفاسق والمستور يتحرى لان هذه الاخبار
عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يتعذر تلقيه من جهة العدول اذ في
كثير من الاحوال لا يحضر العدل عند الماء فحق اشتراط العدالة في الخبر
عن حاله حرج فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار لكن
اوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونه
العلماء الاتقياء في الغالب فلا حرج في اسقاط قول الفاسق و
المستور عن الاعتبار فيه واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر
فلا يقبل فيها اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت الى قوله ولا يجب
التحري اذا اخبر عن طهارة الماء او نجاسته والثالث اي العقوبات
كذلك اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة عند ابي يوسف
لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه
يثبت العقوبات بدلالة النص فعلم انها تثبت بدليل فيه شبهة
وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن
والدلالة كحرمة الضرب الثابتة بدلالة نص الكتاب وهو قوله تع
فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع

فيه



فيه من جهة المتن وعندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد لا لتمكن الشبهة
في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي
كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة
لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة
دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص على
خلاف القياس فلا يقاس على ذلك ثبوتها بحديث يرويه
الواحد واما حقوق العباد فتثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة
واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض
لا بد فيه من لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي
والعبد والعدد عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن عرفا الشهادة
القابلة مع ساير شرايط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن
الثبوت بدون النصاب ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة
توكيد والشهادة بهلال الفطر لها حكم هذا القسم لما فيه من خوف
التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات يثبت
بخبر الواحد بشرط التمييز والتحري على ما ذكره السرخسي في اصوله
وكلام البزدوي فيه مضطرب ومحمد ذكره في كتاب الاستحسان ولم

يذكر في الجامع الصغير والموطأ اشتراطه لعدم الحرج فيه دون البلوغ و
الاسلام والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام
فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط البلوغ او الاسلام او
العدالة في هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصبيان
والعبيد بنحو الاشتغال والعدول من المسلمين لا يتصدون
وايما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
فان ضرورتها غير لازمة قد سبق ان امر الطهارة والنجاسة لا
يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة فيهما غير لازمة
حاصلة في قبول خبر غير العدل فيهما وذكر ههنا ان الضرورة فيهما غير لازمة
لان العمل بالاصل ممكن في اعلى المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل
خبر غير العدل فيه مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل ههنا مطلقا وما
فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه من حيث انه يبطل
عمله في المستقبل الزام ومن حيث ان الموكل يتصرف في حق نفسه
ليس بالزام وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا آنفا والنكاح
الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في
المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه لا يمكن
لها فسخه ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا لا يقبل خبر

الواحد



الواحد الغير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد او العدالة على
الاصح رعاية للشبهين اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام
وهو غير مذكور في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل
ان يشترط سائر شرائط الشهادة عنده واما عندهما فلا يشترط
وانما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لانهما يقومان
مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط فيهما ما شرط
للاخبار من العدد والعدالة بخلاف الفضولي وايضا قلما يتحقق
الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار الكاذبة في غيرهما
فكثير الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في
الاولين اشد **فصل** في افعاله عم بعض الافعال التي يكون
عن قصد فمنها ما يقتدى به وهو محرم رخص فيه كتنصيص بتحريم الحلال
قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ومباح ومستحب وواجب
وفرض الفرق بينهما واضح في الصلوة والحج وغير المقتدى به وهو
اما مخصوص به او زلة وهي الصغيرة التي يفعلها من غير قصد اليها
او صادر عنه عن غفلة كالذي ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل
والقول ولا بد ان ينبه على هذا القسم اي الذي غير المقتدى به لئلا
يقتدى به فعلة المطلق تنويع على تنوع ما يقتدى به على اربعة انواع

والمراد من الاطلاق خلوه عن قرينة تعين واحدا منها يوجب التوقف
عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك
الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تع فليحذر الذين يخالفون
عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي ان علم صفة فعله انه فعله
فرضا او واجبا او ندبا او مباحا نتبع فيه بتلك الصفة والا اي
وان لم يعلم صفته نثبت المتيقن وهو الجواز ولا يكون لنا اتباعه
لاحتمال ان يكون مخصوصا به ونحن نقول هذا الاحتمال خلاف
الظاهر ولنا ان نعمل بالظاهر الى ان يثبت خلافه وقال الجصاص
وهو المختار الجواز متيقن ولنا اتباعه لانه بعث ليقتدى بافعاله
قال الله تع لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما وذلك
بسبب النبوة فالاتباع له لازم حتى يقوم دليل الصارف عنه من
الاختصاص كونه زلة او صادرا عن غفلة وغير ذلك مسئلة
ما يكره في حقنا وقد يستحب في حقه عم بل يجب عليه تعليما للجواز
تأخير المغرب مكروه وقد روى انه عم صلاها عند مغيب الشفق
قال في التبيين وهو محمول عندنا على انه عم فعل ذلك لبيان
امتداد الوقت **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن والاول
ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه

بالمبلغ



بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل وما وضح له باشارة
الملك من غير بيان بالكلام قال عم ان روح القدس نفث
في روعي ان نفسا لن تموت الحديث الروع القلب وهذا
يسمى خاطر الملك وما تبدى بقلبه بلا شبهة بالهام الله تع بان
اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل
ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على
غيره والامام السرخسي ادخل القسم الثالث في النوع الثاني من
الوحي والثاني ما ينال بالراي والاجتهاد وفيه خلاف فعند
البعض حظه الوحي الظاهر لا غير لقوله تع ان هو الا وحي يوحى فانه
يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي
ما هو الظاهر ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عما لا
يحتمله ولا عجز له لوجود الوحي القاطع وعند البعض له العمل بهما
مطلقا والمختار عندنا انه عم مامور بانتظار الوحي ثم العمل
بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله فاذا خاف
الفوت في الحادثة يعمل بالراي لعموم امر الاعتبار بقوله تع فاعتبروا
فانه اوجب الاجتهاد عم وبحكم داود وسليمان عليهما السلام
بالراي في نفش غنم القوم والنفش الانتشار بالليل ذكره

في التنقيح والمخصوص نادر ولا يخفى ما فيه من القصور

صاحب الكشاف والقصة معروفة يطلب تفصيلها من كتب التفسير
ولا قائل بالفرق لوقوعه عنه عم حيث قال ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت
يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة فيجزئنى ان احج عنه فقال عم ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال
فدين الله احق ان يقبل وقال ارايت لو تمضمضت بماء الحديث
روى ان عمر رض سال النبى عم عن قبلة الصائم فقال ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن فيهما اى فى هاتين
القضيتين مجال ان يقال انه عم علمه بالوحى الا انه بينه بطريق
القياس لكونه موافقا له تقريبا الى الفهم ولانه عم عالم بعلل
النصوص فيكون له العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة و
ذلك بالاجتهاد ولانه عم شاور اصحابه رض فى كثير من الحوادث
فاخذ فى اسارى بدر براى ابى بكر رض حيث قال فيهم قومك
واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تتقوى
بها اصحابك وكان ذلك هو الراى عنده عم فخير اصحابه فاخذوا
الفدا فنزل قوله تع ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى

الارض



الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اى لولا
حكم الله سبق وهو انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا
خطاء فى الاجتهاد لان قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن
وراهم واقل بشوكتهم روى انه عم قال لو نزل العذاب لما نجا
غير عمر وسعد بن معاذ رضى الله عنهما لانهما اشارا بالاثخان وللاية
تاويلات اخر تذكر فى باب الاجتهاد وجاز فى الله تع ومثل ذلك
كثير منها ما روى ان رسول الله عم اراد يوم الاحزاب ان يعطى
المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ و
سعد بن رض فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعا وطاعة وان
كان عن راى فلا نعطيهم الا السيف فقال عم انى رايت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم
فاذا ابيتم فذاك واذا جاز له عم العمل براى الغير فبرايه اولى
لانه اقوى واجتهاده عم لا يحتمل القرار على الخطاء فيتقرر على مجتهد
غلط للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وبهذا خرج الجواب
عن تمسك الاول للاخر فتدبر لكن مع ذلك الوحى الظاهر اولى لانه
اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء اى لا يحتمله اصلا والباطن

بجملة ابتداء اى الوحى الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء فى
حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اى ان لم يحتمل القرار عليه ولما
كان عم متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه به ايضا وحيا لا نطقا من
الهوى جواب على التمسك على المذهب الاول بقوله تع ان هو الا
وحى يوحى **فصل** فى شرايع من قبلنا هى يلزمنا حتى يقوم الدليل
على النسخ عند البعض بقوله تع فبهديهم اقتده وقوله تع لما بين
يديه وعند البعض لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل فى الشرايع الماضية الخصوص اى اداء الخصوص
بزمان الا بدليل يدل على ان الثانى تبع للاول كلوط لابراهيم
وهارون لموسى عليهم السلام كما كان فى المكان اى كما كان
الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عم فى اهل مدين واصحاب
الايكة وموسى عم فيمن ارسل اليهم وما ذكروا اى ما تمسكوا به
من النصوص فذلك فى اصول الدين وكلامنا فى فروعه وعند
البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله عم ثم اورثنا الكتاب
الذى الاية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على
انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم والله لو كان موسى حيا
ما وسعه الا اتباعى وبهذا تبين ان الرسول عم المتقدم يبعث

المتاخر



المتاخر يكون كالواحد من امته ولزوم اتباع شريعته لو كان
حيا ولعل هذا مخصوص بنبينا لاختصاصه بالرسالة العامة
وما ذكروا غير مختص بالاصول بل فى الجميع رد لما ذكره الفريق الثا
ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به و
يكون منزلا لا مصدقا تدارك دفعه بقوله والنسخ ليس تغييرا
بل هو بيان لمدة الحكم فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا
الاتباع ومما يبقى يلزمنا اتباعه على انه شريعة لنبينا عم
والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف
شرطنا ان يقص الله تع علينا من غير انكار **فصل** فى منع
المعتزلة تفويض الحكم الى راى النبى عم او العالم اى لا يجوز ان
يقول الله تع للنبى عم او العالم احكم بما شئت لان الحكم الشر
يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل
المصالح والا لكان عبثا ولو فوض الحكم الى راى العبد فربما حكم
بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة باختياره لان
الحقيقة لا تتقلب بالاختيار قلنا الاصل الذى بنيتم دليلكم عليه
وهو ان شرعية الحكم لتحصيل المصالح مم وان سلم فلم لا يجوز
ان يكون اختياره فيما فوض الحكم الى رايه امارة المصلحة وكاشفا

عنها بان لا اختيار الا فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر وعندنا هو جائز
لعدم المانع وجزم بوقوعه موسى بن عمران وهو واحد من علماء
هذه الامة لقوله عم بعد ما قتل النضر بن الحارث وانشدت
ابنته ابياتا من جملتها امحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل
معرق ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق — معرق خ
لو سمعت ما قلت اي لو سمعت شعرها ما قتلت اباه وهذا — قتلت خ
يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله بامر الله لقتله ولو
سمع شعرها الف مرة وقوله عم في جواب الاقرع بن الحابس
حين قال عم يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع الكل عام
لو قلت ذلك لوجب وهذا ايضا يدل على ان ايجاب الحج كان
بمشيئته عم ونظائرهما منها ان النبي عم قال ان الله تع حرم
مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها — خلالها خ
فقال العباس رض يا رسول الله الا الاذخر فقال عم الا الاذخر
وهذا ايضا يدل على تفويض الى رايه عم وقالوا في جواب ما ذكر
لعلها اي لعل تلك الصور الدالة على التفويض ثبت بنصوص
محتملة للاستثناء مثل ان اوحى اليه قبل قتل النضر اقتله الا ان
يشفع ابنته فجاز لك ابقاؤه واوحى اليه ان اكتب الحج على الناس

مرة



مرة الا انه يسأل عنك الاقرع فانه ح جاز لك ان تقول الكل
سنة وقس على هذا نظائرهما وكذا احتمل ان يكون استثناء
الاذخر بوحي سريع ولا يخفى ما فيه من البعد وتوقف الشافعي
في هذه المسئلة لانه لم يظفر على ما يصلح دليلا على شيء من الطرفين
والظاهر من سؤال عثمان رض وجواب الرسول عم في تقسيم سهام
ذوي القربى هو الوقوع روي عن جبير بن مطعم رض لما قسم رسول
الله عم سهم ذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب اتيت انا و
عثمان رسول الله عم فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر
فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ارايت بني المطلب
اعطيتهم وحرمتنا يعني بني عبد الشمس وابن نوفل وانما نحن
وهم منك بمنزلة واحدة فقال عم انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا
الاسلام وانما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك
بين اصابعه ولو حولا عند عثمان وجبير رض ان التقسيم بمشيته
عم لما ساغ لهما السؤال ولو اخطأ في اعتقادهما لذلك لما جاز
تقريره عم بالسكوت عند بيان فساده **فصل** في تقليد الصحابي
رض يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين احترز به عن مثل
سكوت ابن عباس رض في مسئلة العول ولا يجب اجماعا

فيما ثبت الاختلاف بينهم لم ينقل فيما ثبت الخلاف بينهم لان
المعتبر الاختلاف دون الخلاف واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم
فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يدركه
لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وساير المجتهدين سواء قال
الشافعي في القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف
وفي الجديد لا يقلد العام صحابيا كما لا يقلد عالما اخر وهو المختار
كذا في شروح المنهاج لاطلاق قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
لم ينقل لعموم لان الاحتجاج بعدم تقييد الاعتبار بعدم مخالفة
الصحابي رض لا بعدم اختصاصه للمذكور بالبعض ولان اجتهاد غير
النبي عم يحتمل الخطاء بناء هذا على راي المخطئة واما على راي المصوبة
وهم عامة الاشعرية والباقلاني والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة
فلا اجتهاد مطلقا لا يحتمل الخطاء اصلا وعند ابي سعيد البردعي يجب
مطلقا لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم في تشبيههم
بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان الغالب في اقوالهم
السماع من حضرة الرسالة واجتهادهم اقرب الى الصواب
لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم اختصوا بالسبق في الدين
وبركة صحبة النبي عم والكون في خير القرون ومنهم من قال يجب تقليد

ابابكر

156

الى بكر وعمر رض خاصة لقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر
هذا على ما ذكر في شروح المنهاج وفي اصول البزدوي ومنهم
من فصل التقليد فقلد الخلفاء الراشدين رض وامثالهم وعند نظر
الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع
او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالراي
منهم مشهور والمجتهد قد يخطئ والسلوك في مسلكهم في الاجتهاد
واقتداء جواب عن الاحتجاج بقوله عم اصحابي كالنجوم والمراد
من اقتداء الشيخين متابعتهما في السيرة والسياسة لا في
المذهب والآ لكان تقليد بعض الصحابة بعضها واجبا وهو
خلاف الاجماع وهذا جواب عن الاحتجاج بقوله عم اقتدوا
بالذين من بعدي الح واما التابعي في انه لا يترك القياس بقوله
واما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة رض حتى لا يتم اجماعهم
مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به لنا انه لما ادرك
عصرهم وسوغوا له الاجتهاد والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم
بخلاف رايهم قد صار هو كواحد منهم فيما يبتنى على اجتهاد الراي
ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلافه
لان شرط انعقاد الاجماع ان لا يكون احد ممن سوغ له الاجتهاد

هذا بيان ما بين في صاحب التنقيح من الخلاف فتامل

تغيير تحرير التنقيح على وجه الاختصار

هذا هو الوجه والجواب عنه وما في التنقيح منظور فيه

بعضها في

فلا خلاف

بهذا التفصيل وفق ما في اصول السرخسي تبين ما في تحرير التنقيح من القصور والخلل فتامل

في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت ان عمر وعليا قلدا شريحا القضاء
بعد ما ظهر منهما مخالفته لهما في الرأي وانما قلداه القضاء ليحكم برأيه
وقد روي ان عمر رض كتب الى شريح اقض بما في كتاب الله تع
فان لم تجد فبسنة رسول الله عم فان لم تجد فاجتهد رأيك وقد
صح ان عليا رض تحاكم اليه وقضى عليه بخلاف رأيه حيث رد له
شهادة الحسن رض وكان مذهب علي رض قبول شهادة الولد
لوالده وان ابن عباس رض رجع الى قول مسروق في النذر بذبح
الولد فاوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من
الابل **الركن الثالث في الاجماع** وهو اتفاق المجتهدين من امة
محمد عم في عصر ظرف للاتفاق معناه زمان ما قل او كثر على امر ديني
اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل تخرج بهذا غير الديني والديني
القطعي من العقلي والحسي والظني من الحسي الماضوي الذي يصير
باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن بحيث يبلغ الطمأنينة
كخبر الواحد الذي يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه
باقي الاقسام واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي و
غيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين في امر الحروب ونحوها ورد عليه
ان تارك الاتباع ان اثم فلامر شرعي ديني فلا وجه للعدول عن

الخصوص



الخصوص الى العموم والا فلا معنى للوجوب ومن قيده بالشرعي
واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب والبحث
ههنا في امور الاول ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان
يثبت اما بالتكلم منهم او بعملهم به فيما يكون من بابه والرخصة
ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك
اليهم ومضي مدة التأمل ان مثل هذا الاجماع ويسمى اجماع
السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة
العام من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع بالسكوت
لان عمر رض شاور الصحابة رض في مال فضل عنده اشار
بعض الصحابة رض بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي رض ساكت فسأله ارى ان تقسم بين المسلمين وروى
حديثا في ذلك فعمل عمر رض بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة
حتى شافهه وجوز علي رض السكوت مع ان الحق عنده في
خلافهم وشاورهم في املاص المغيبة التي بعث اليها ففزعت
فاشاروا بان لا غرم قالوا انما انت مؤدب وما اردت
الا الخير فلا شيء عليك وعلي رض ساكت فلما سأله قال
ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولانه اي ولان سكوت

البعض قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رض حين اظهر الخلاف
في مسئلة العول بعد موت عمر رض ما منعك ان تخبر عمر رض بقولك
في العول وفي شرح الفرائض هلا انكرته في زمن عمر فقال هبته
قال كنت صبيا وكان عمر رض مهيبا فهبته ولا يخفى ان ذلك
لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو الحق عنده اي ان ينقص عن عمر رض
على انه كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة رض
وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم ولانه
قد يكون للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار كاعتقاد حقية
كل مجتهد وكون القائل اكبر سنا واعظم قدرا واوفر علما واستقرار
الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل متعذر غير معتاد وانما المعتاد
ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم واذا كان عنده مخالفا
فالسكوت حرام والعدول لم يفعل والصحابة لعدم اختصاص الحكم
لهم لا يتهمون بذلك فاما علي رض انما سكت مراعيا شرط
الصيانة عن الفوت حيث تكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء
المجلس وذلك جائز تعظيما للفتيان وحديث ابن عباس رض
غير صحيح ولقد احسن من قال وحتى كان الناس في تقية من عمر رض
في اظهار الحق مع قوله عم ايما دار الحق فعمر معه وكان ابن وكبر

قبولا



قبولا للحق من غيره ولما شرطنا مضي المدة التامل لم يبق وجه
لما قيل انه قد يكون للتامل واما احتمال ان يكون السكوت
لا لراي اخر فقد اشرنا الى اندفاعه حيث قال واذا كان عنده
مخالفا فالسكوت حرام والمعتبر في الرخصة انما هو السكوت
قبل استقرار الخلاف **مسئلة** اذا اختلف الصحابة رض في
حادثة على قولين او اقاويل محصورة يكون اجماعا على نفي
قول اخر عندنا لان الحق لا يعدوا اقاويلهم فليس لاحد ان
يحدث فيه قولا اخر برايه وكذا في غير الصحابة رض عند بعض
مشايخنا لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة وبعضهم خصوا
ذلك بهم لما لهم من الفضل والسابقة مثال ما ذكر انهم اختلفوا
في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض بوضع الحمل فالا
بالاشهر فقبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة
فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع
الابوين والزوجة معهما فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول
بالفصل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب

الجنة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ
ثابت في كل منها فالقول بالفصل ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الخارج عن غير السبيلين فعند البعض الواجب غسل المخرج
فقط وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فشمول العدم او
الوجود قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير
السبيلين ناقض عندنا لا مس المراة وعند الشافعي المس
ناقض دون الخروج فشمول الوجود او العدم قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعند ائمتنا هي الكيل او
الوزن مع الجنس وعند الشافعي الطعم والجنس بشرط تحقق في
الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار او النقد مع
الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد وقال بعض
المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصور
الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا
لان الواجب اما ابعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا يسمى
اجماعا مركبا لما به الاشتراك وهو عدم جواز الاكتفاء بالاشهر
مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم





حرمان الجد ومثال الثاني المسائل الباقية فان في كل صورة منها
ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل
هذا مردودا يلزم لكل مجتهد وافق مجتهدا في خلافية ان يوافقه
في ساير الخلافيات وهذا باطل اجماعا فان ابا حنيفة وافق
ابن مسعود رض في ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع
الحمل ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان ولم يقل
احد بان المجموع المركب من القولين المذكورين منتف باجماع
ابن مسعود رض وغيره اما عنده فلثبوت الثاني واما عند غيره
فلانتفاء الاول ونظائر هذا اكثر من ان يحصى وبالجملة التفصيل
المذكور اصلا يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر
المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه
القولان ام لا وليس على الاصولي تفاصيل الجزئيات
وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع
في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نم ثبوت احد
الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف
وقد يتصور انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة
البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين

بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي
آخر بالعكس وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المرفق
المخالف لابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء المخالف
الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب
اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر
انه ركبت مغلطة بحسب التعبير من الامرين بمفهوم يشملها على
سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار
فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد
بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم
جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد و
اما مسئلة علة الربوا فالحق ان القول الرابع ان كان قولا بعدم
اعتبار الجنس اصلا كان مخالفا للاجماع والا فلا اذا لم يمنع اتفاق
الاقوال الثلثة الاولى على اعتبار الجنس وعدم القول بالفصل وان
اشتهر في المناظرات لكنه ليس تماما فمنع الاتفاق على قبوله وانما
يقبل حيث الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه
وهذا كما يقال الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان
يكون ثابتا او لا وعلى الاول يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وعلى

الثاني



الثاني ايضا يكون ثابتا فيه والا يلزم عدم الثبوت فيهما وهو
منتف اجماعا وهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد
الزام الشافعي بناء على انه لا يقول بصحة العدمين واعلم ان
الضابط في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع على صورة لا
يلزم ذلك هو ان القولين ان كانا يشتركان في امر واحد هو حكم
شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم
يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة
او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول
الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لابد
من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي
واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين
القولين او الاقوال قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون
حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول فالقولان فيه قد
يشتركان في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة
والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة
الربوا فلا يبطل القول الآخر وقد يكون بحيث يمكن ان يخرج منهما
اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وحينئذ ان كان

الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين
يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت
من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث
القول الثالث بطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت
النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما
اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج
من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني
الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما
فقط لكن لم يكن بحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب
الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب عدم
شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا
بشمول الوجوب اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه
ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان
في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع
ليس على اطلاقه واما على الثاني وهو ان يكون المختلف فيه
حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور على
ثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة

معينة

معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس
كقولنا بالانتقاض بالخارج من غير السبيلين لا بمس المرأة
وقول الشافعي بالعكس فالقول بشمول حكم الانتقاض او بعدم
شموله لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما
قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر
بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم ويسمى هذا عدم القائل بالفصل
والاجماع المركب اعم من هذه فان اتفق المشمولان على حكم واحد
شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق
مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب
دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى
الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في
كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها
او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون
القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا
وبجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني
تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي
وبالثاني ان لا يشتركان فيه فان كلاهما جائز عندنا والاول جائز

من هنا

الى هنا كتبت الحاشية

دون الثاني عند الشافعي فجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم جوازهما
او بجواز الثاني دون الاول خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع
بشرط فان الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي
كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما
الملك وافادة الاول دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية
البيان ليس فوقه وراء عبادان واما الثاني ففي اهلية من
ينعقد به وهو اهلية مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق
يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس
اليها فليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب
او السفه يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين لانه
ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يلزمه ومع ذلك يعاند الحق و
يكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه
خفة واضطراب يحمله على ما يخالف العقل لقلة التامل وكذا
المجون وهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن من يعلم الناس الحيل
واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراي اي فيما يكون مستند
الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا زيادة تاكيد كنقل القرآن
وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وليس المراد





انه لو لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد
بناء على بقاء مخالف واحد بل المراد انه يلزمهم الدخول في الاتفاق
عليه حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام التخلف عنه لخفاء المخالفة
فيه لكونه من ضروريات الدين وفيما يحتاج الى الراي اي لا يكون مستنده
موجبا للقطع بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع
ينعقد بدونهم لان عدم العبرة بهم بهذا المعنى غير مختص بهذا النوع من
الاجماع بل ثابتة في النوع الاول ايضا بل بمعنى انه لا يلزمهم الدخول
في الاتفاق في هذا النوع وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة
رض لانهم هم الاصول في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله عم
لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتاويل والبعض بعترته عم
لطهارتهم عن الرجس بالنص وهو قوله تع انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت والخطاء رجس والبعض باهل المدينة
لقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء خبث قلنا اهلية
الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص
بشيء من هذا ولا نم ان الخطاء الاجتهادي رجس وخبث وعند
البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عم عليكم بالسواد
الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله

لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة رض والمخالف واحد في مقابلة
الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي ايضا وقال السرخسي
في اصوله والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا
خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع
بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس رض للصحابة رض في زوج وابوين
وامراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له ذلك
الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة
قول ابن عباس رض في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة
لم يسوغوا له الاجتهاد والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو
امة مطلقة احتراز عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وساير فرق الضالة
فان المطلق ينصرف الى الكمال والكامل من الامة الذي اتبع الرسول
في جميع اقواله وافعاله وهم اهل السنة والجماعة واما الثالث
فمن شروط انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي يشترط
ان يموتوا اي جميع من هو اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة
ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين
بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقبل لا ينعقد
مع احتمال الرجوع ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع

البعض



البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا **مسئلة** شرط البعض كونه اي
كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها في السلف فجعلوا الخلاف
المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر
خلافه لدليله لا لعينه وهو باق ولان في تصحيح هذا الاجماع
تضليل بعض السلف رض والمختار عدم اشتراطه قال شمس الائمة
الحلواني ان الرواية محفوظة عن محمد ان قضاء القاضي بجواز بيع
ام الولد باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق
من بعدهم على انه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع
عند محمد وعلى قول ابي حنيفة او ابو يوسف ينفذ قضاء القاضي
لشبهة الاختلاف فيه وقال الامام السرخسي والاوجه عندي
ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذي دل على ان اجماع
اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة
الاختلاف في ان مثل هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر اتفاق
اهل عصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق لانه حدث
دليل اقوى وهو الاجماع ولا دلالة في الاجماع اللاحق على بطلان
الدليل السابق المقرون بشرايطه كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس
فلا يلزم التضليل ان اريد به ما نسب اليه من الضلال الخطاء في

الدليل ولا فادحة اى فيما ذكر من لزوم التضليل وان اريد به الخطاء فى
الحكم لان الحق واحد فعند الاختلاف لا بد من الضلال واما الرابع
فنفى حكمه وهو ان يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعى اذ الحكم
الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول
الرسول عم وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عم فى قصة
التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق فان
كان اجماعه قطعيا ويعلم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس
والا فان فقد القيد الاول فلا يكفر جاحده وان فقد الثانى ففيه
خلاف لقوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين اول الاية ومن يشاقق
الرسول واخرها نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اوالوعيد
متعلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والا لم يكن لضم الاول وجه
اذ لا يضم المباح الى الحرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم
اتباع سبيلهم لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل فى اتباع غير
سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه ولفظ غير باضافته الى
الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين
لا بعضه كالكفر والتكذيب وليس المراد بالسبيل حقيقته وهو
الطريق الذى يمشى فيه بالاتفاق ولا الدليل الذى اتبعوه لانه





اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل فى مشاقة الرسول
اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وح يلزم التكرار
قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم ويكفى
صحة العطف تغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة
انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يختص
بما يثبت اتيان الرسول به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا ينفع فى دفع التكرار
وقوله تع كنتم خير امة الاية والخيرية تستلزم الحقية فيما اجمعوا عليه
لانه لو لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال
ولا شك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم على انه تع وصفهم
بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فاذا اجمعوا على النهى عن شئ
يكون ذلك الشئ منكرا فثبت ان اجماعهم حجة وقوله تع وكذلك
جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قوله تع قال اوسطهم
اثبت العدالة الحقيقية للامة وهى ليست ثابتة لكل واحد منها فتتعلق
بالمجموع وفيه نظر وكل الفضائل الحكمية منحصرة فى التوسط بين الافراط
والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة وهى نتيجة القوة العقلية المتوسطة
بين الخلاعة الجربزة والغباوة والعفة وهى نتيجة تهذيب القوة

والجنود

الشهوانية المتوسطة بين الخلاعة والشجاعة وهي نتيجة تهذيب
القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم التوسط في هذا
المجموع هي العدالة فلهذا افرد الوساطة بالعدالة وقوله عم لا تجتمع امتي
على الضلالة وقوله عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن فهذه
هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق مجتهدي
عصر واحد حجة قطعية لم تثبت بقوتها وما ذكر من اخبار الآحاد لم يكن
متواتر المعنى بمنزلة شجاعة علي رض والاجماع دليل ودليل قاطع فلا بد
له من دليل قطعية الدلالة ويستدل عليه بثلثة اوجه تفصيل الاول ان
الله تع حكم بكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مجملا
ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون
مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة
استنباطه وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان
يستنبط قطعا او كما يثبت لكل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف
او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنبا
ط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار
فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين
اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه



فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباعه اليه هذا غاية تقريره
وللقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر
لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي
مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا
الكمال الديني وهو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول
الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والثاني
ان قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب
اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه
وحي صريح وامروا اقوامهم يجب قبوله فانها ثم صار بينة على الحكم
فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وللقائل ان يقول هذا لا يفيد الا
كون ما اتفق عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء، والكلام في كونه حجة
على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع
على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره
حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر والثالث ان قوله تع واطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قالوا اولو الامر ان كانوا هم المجتهدون
فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا غيرهم
من الحكام يجب عليهم السؤال عن اهل العلم والاجتهاد لقوله تع فاسألوا

اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سئلوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول و
الا لم يكن في السوال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعد
لما مر ويرد على هذا الوجه جميع ما يرد على الثاني والرابع ان قوله وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلقى في قلوب قوم هم العلماء
المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال
ولقائل ان يقول ان يقول المراد عدم الاضلال بالجاء الى الكفر بعد الهدى
الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعة العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع
الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما
ينفي وقوع الاضلال من الله تع وايضا لو اجرى على ظاهره لزم ان يكون اتفاق
جماعة من العلماء حجة ولا دلالة له على جميع المجتهدين من عصر والخامس
ان قوله تع ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من
زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تع الخير والشر لاسيما
عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرقة بالعلم والعمل ولقائل ان
يقول ليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص
لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امته مجتمعين في عصر والسادس
ان اخبار العلماء بان الاجماع حجة قطعية بعد اتفاقهم على ان الحكم لا يكون
قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا اخبار بانهم قد وصلوا الى ما يدل على





الاجماع حجة قطعية اذ لا احتمال للكذب لان المخبرين بهذا القول العلماء
العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم
على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطع عندهم
ولا الاجماع للدور بل النص من الشارع فصار كانه نقل واحد قال
انه قد وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية
فثبت ان الدليل على انه حجة نصوص متواتر المعنى وما ندعي كونه
حجة اخص الاجماع لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم
المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة
او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر
مجتهد من العترة او لا نطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلما
يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال الجماعة
العترة على قول الامام المعصوم فالصواب ان يقال المراد اتفاق علماء
السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع
ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رض وهو بمنزلة الخبر المتواتر يكفر
جاحده ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة وهو بمنزلة الخبر
المشهور يضلل جاحده ثم اجماع فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف
فيه فلذلك اي لما فيه من الاختلاف لا يضلل جاحده فهذا اجماع مختلف فيه

ردّ لما في التوضيح

الآية ٥٩

والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا في مثل
هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين كما اذا اجمع القرن
الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة رض ثم اجمعوا بانفسهم
او اجمع من بعدهم على خلافه من قبيل تبديل الرأي كما في رجوع المجتهد
المخصوص عن قياس الى آخر لا من قبيل النسخ لما مر ان الاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به وكونه حجة ليس من قبيل السند بل لعينه كرامة لهذه الامة
وصيانة لاحكام الشرع ومن قال في ذلك لانه يجوز ان ينتهي مدة
الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تع اهل الاجماع بالاجماع على خلافه
وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف
على الوحي والاجماع ليس كذلك واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما
في بحث واحد لاشتراكهما في السببية فان الاول سبب لثبوت
الاجماع والثاني سبب لظهوره ويجوز ان يكون سند الاجماع خبر
الواحد والقياس كما لاجماع على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلوة
عندنا وعند البعض لا بد من قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي قلنا
نعم اي على تقدير اشتراط كون السند قطعيا يكون الاجماع لغوا الا ان يكون
الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمنزلة انه لا يثبت حكما ولا يوجب
امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلا واما

الناقل

الناقل فكما ذكر في السند نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد
القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة

**الركن الرابع في القياس** هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية
الفرع بالاصل في علة الحكم ويلزمها ما ذكره المص وهو تعدية الحكم من
الاصل الى الفرع اي اثبات حكم الاصل في الفرع وهذا معنى التعدية
في عرف اهل هذا الفن والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع
المقيس العلة متحدة بحسب النوع لا تدرك بمجرد اهل اللغة اذ
به عن دلالة النص وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية
حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع
فلا يكون بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي قياسا قال فخر
الاسلام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه
النص و جعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه ثم قال ان الحكم الثابت
بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه
بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة اي العلم بها
ركن والتعدية حكمه وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي
تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا احسن من جعل

فقد شرح الكلام بما لا يرتضيه صاحبه

القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثباته فيه معلل بالقياس
والمعلول لابد ان يكون خارجا عن العلة وعلة اثبات الحكم في الفرع
ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة لتثبت
المساواة بينهما في الحكم وهو ان القياس يفيد غلبة الظن اراد ظن
المجتهد بان الحكم اي حكم الشرع هذا فالمراد باثبات الحكم هذا المعنى لا انه
مثبت له ابتداء لان المثبت للحكم ابتداء هو النص والاجماع وهذا
ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه
فبعضهم على انه لا عبرة للعقل اصلا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير
على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها وبعضهم على انه لا عبرة
له في الشرعيات لامتناعه عقلا كما ذهب اليه النظام او لامتناعه
سمعا كما ذهب اليه داود الاصفهاني واشار الى دليله بقوله لهم قوله تع
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فيكون كل الاحكام مستفادة
من الكتاب فلا حاجة الى القياس ويرد عليه ان اريد ان كل حكم
مستفاد منه بغير نظر واجتهاد فذلك بين البطلان وان اريد انه مستفاد
منه ولو بنظر واجتهاد فلا يتم التقريب بل الاقرب ان يكون النص
المذكور حجة عليهم لا لهم وقوله تع ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد به

القران

168

القران فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة مجرور
معطوف على ورقة فيكون المعنى ولا رطب ولا يابس يسقط من ورقة
الا يعلمها فلا استدلال وان حمل قراءة الرفع على الابتداء دون
العطف على محل ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك فيحتاج الى
الجواب الذي ذكره على انه لو صح تمسكهم هذا لزم ان لا يكون غير
القران حجة ويكون قوله تع الا في كتاب مبين كالتكرار لقوله الا
يعلمها الله وقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت اولاد
السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان اي ما لم يوجد من الاحكام
بما وجد فضلوا واضلوا وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لادائه
الى الضلال والاضلال ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة
الاصلية ممكن وقد دعينا اليه اي العمل بالاصل قال الله تع قل
لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الاية فكل مطعوم لا يوجد
فيما اوحي اليه عم متلوا كان او غير متلو محرما باق على الاباحة الاصلية
وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه من قبل الشارع
ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان بالقطعي فلم يجز اثباته
بما فيه شبهة واما الاجماع فلا شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي
في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال بنا وهو اي

وهو القياس

اثبات الحكم تصرف في حقه تع فلا يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان
ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي ولانه اي
الحكم الشرعي والمراد به هنا المحكوم به طاعة الله تع ولا مدخل للعقل
في دركها كالمقدرات من اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية
التي لا مدخل للرأي فيها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل
بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق
المذكور بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي
تدرك بالحس او العقل وانما يمتنع العمل بالقياس فيما يمكن العمل
بالاصل ويكون من حقوق الله تع ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل
اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة يدرك بالحس والعقل
اما بالسفر او بمحاذاة الكواكب او بنحوها والاعتبار المستفاد من
من قوله تع فاعتبروا المحمول على الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق
الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تع وشاورهم في الامر
محمول على الحرب ويجوز القياس فيه بالاتفاق ولنا قوله تع فاعتبروا
يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه
والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الوارد هذا الخطاب فيه فانه

يسمى



يسمى الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ و
القياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ
فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة سلمنا ان الا
هو الاتعاظ ولا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت له اشارة ولكن
يثبت القياس دلالة وطريقها في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تع
هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم
امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل
ذلك الجزاء ولما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية
المذكورة قبل الامر بالاتعاظ وانما تكون علة له باعتبار قضية
كلية اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم
بحكمها فكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها في الاحكام الشرعية
من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من
غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس
بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القيا
الذي تعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد نظيره اي نظير
القياس اراد به ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط
العلة قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان

الامر للايجاب والبيع مباح بصرف الايجاب به الى قوله مثلا بمثل كما
يصرف في قوله تع فرهان مقبوضة الى القبض حتى يصير شرطا للرهن
اى الامر منصرف الى رعاية الى رعاية الوصف وهى واجبة كانه قيل
اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة فاذا اخذتم الرهن فاقبضوا فيكون
هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل المساوى في القدر المتحد في الجنس
وقدر الشئ مبلغه لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل
ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل خال عن العوض فحكم النص
وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اى فوت المساواة والداعى
الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما ثبت المساواة اعتبارنا هما
بالحنطة والذهب وايضا معاذ رض عطف على قوله فاعتبروا وهو
ان النبى عم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضى قال بما في كتاب
الله تع قال وان لم تجد في كتاب الله تع قال اقضى بما قضى به الرسول
قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأى فقال عم الحمد
لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وجواز ذلك
لمعاذ رض انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره دلالة والحديث
المذكور من المشاهير التى تثبت بها الاصول وقد روينا ماهو
قياس عن النبى عم في اخر ركن السنة وهو قوله عم ارايت





لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصايم انما ذكره على وجه التأييد
دون الاستقلال في الاستدلال لان المروى عنه عم فيه لم يبلغ حد
التواتر وليس بمنزلة ماروى في شجاعة على رض وجود حاتم وعمل
الصحابة رض به اى بالقياس ومناظرتهم فيه اشهر من ان يخفى
الا انه لم يبلغ حد الاجماع بل نقل عن بعضهم ما يشعر بالخلاف فيه
فلذلك لم يجعله دليلا مستقلا ثم شرع في الجواب عن الدلايل
المذكورة على نفى القياس وقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه
لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ والثابت بالقياس
ثابت بمعنى النص ويكون النص دالا على حكم المقيس بطريق هو
التبيان وهذا الابتناء في كون القياس مظهرا واما قوله تعالى ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شئ يكون في الكتاب
بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس من قبيل الثانى وفي
ذلك اى في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا
ومعنى حيث اعتبر نظمه في المقيس عليه ومعناه في المقيس واما
منكر القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار
فحواه وانكاره عم للقياس في بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم
لا تقدح في قياسنا والتمسك بالاصل اى باستصحاب الحال لا يجوز لما

رد لصاحب التلويح
رد لصاحب التلويح
س

في الاثبات انما قال في الاثبات لانه يجدي في الدفع فانه حجة فيه
فانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وعدم نجس من زيبق مع انه
لا دليل عليه الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل
العدم وقيل لا احد ليس امرا به اي بالتمسك بالاصل بل هو امر
بالتمسك بالنص وهو قوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فلما
لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا قوله
والظن كاف في العمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة
وهو تصرف في حقه تع باذنه ولا يعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك
بالعقل جواب عن قوله تع ولا مدخل للعقل في دركها **فصل**
شرطه اي شرط القياس وله شروط اربعة ان لا يكون حكم الاصل
اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص دال على الاختصاص
هذا هو الشرط الاول كشهادة خزيمة رض والاحكام المخصوصة
بالنبي عم كتحليل تسع نسوة وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا
عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اي العدول عن القياس
اما بان لا يدركه اي حكم الاصل العقل اي لا يدرك علته وحكمته
كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سننه اي عن
طريقته المسلوكة كاكل الناسي فانه بقاء ركن الصوم مع مستثنى

عن السنن



عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا
كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل
بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان
باعتبار انه بغير جاز لا باعتبار خصوصية الاكل وكتقوم المنافع في
الاجارة فانه ايضا مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد
الاحراز وهو يعتمد البقاء ولا بقاء للمنافع والقياس عدم تقوم المعدوم
لكن يثبت في الاجارة بالنص فلا يقاس تقومها في الغصب
على تقومها في الاجارة وجعل فخر الاسلام هذا القسم من امثلة
كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل الشرط الثاني
مغن عن الاول في التحقيق لكونه من اقسامه على ما ذكره الامدي و
ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لانه المقصود من القياس الشرعي
وهذا الشرط الثالث مشتمل على قيود ذكرها بقوله ثابتا باحد
الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع لا بالقياس لانه
ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع والا بطل احدهما
لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع من غير تغيير اي لا يغير في الفرع
حكم الاصل من الاطلاق والتقييد وغير ذلك الى فرع متعلق بمحذوف
اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع وهو نظيره

الى نظير الاصل ولا نص فيه اى فى الفرع والمراد نص قطعى يسد به باب
الاجتهاد والدال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة
بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة فى صحته لما مر فى بحث
الحقيقة والمجاز ولكن الاوجه لتفريعه على ما ذكر لان الاشتراط كون الحكم
شرعيا فى القياس الشرعى لا فى مطلق القياس اذ لا صحة له وذلك
ظاهر كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على
سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه لدى جواز ذلك
عند وجود العلاقة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم
جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ واحد بحسب الاستعمال وحده
الا اذا اريد بعموم المجاز وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع الوب
ولا وضع هنا وكذا الزنا للواطة واما الحاق اللائط بالزانى فى
ايجاب الحد عندهما فانما هو بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير
الخمر من المسكرات ولا يقال الذمى اهل للطلاق فيكون اهلا
للظهار كالمسلم تفريع على قوله من غير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة
منتهية بالكفارة وفى الذمى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم
اهليته لها وانما يثبت الحرمة فى بيع المغلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة
مع ان حرمتها لا تنتهى بالكيل لان بطلان الانتهاء بالكيل انما حصل





من فعل العبد وهو القلى والطحن لا باثبات الشرع فان الشرع انما
اثبتها متناهية بالمساواة كيلا قبل القلى والطحن وكذا تعليل الربوا
بالطعم فانه يوجب فى العدديات حرمة مطلقة وهى فى الاصل وهو
الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة منتهية بعدم
التساوى ولا يمكن رعاية التساوى فى العدديات لانه فى الاصل انما
هو بالكيل او الوزن وهى ليست بمكيلة ولا موزونة والتساوى
فى العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطى على الناسى فى عدم
الافطار تفريع على قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون
عذر الناسى لان النسيان امر جبلى الانسان عليه بخلاف الخطاء فانه
يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ولا يصح ان كان فى الفرع
نص تفريع على قوله ولا نص فيه قطعى دلالة انما قيد به لان النص الظنى
دلالة يخص ويأول بالقياس مقبول رواية انما قيد به لما ترى ان القياس
يقدم على خبر الواحد اذا كان فى روايته قصور بان كان الراوى غير
عدل او غير معروف بالفقه لانه لا مساغ للاجتهاد واما ما قيل
لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل فمردود
اما اولا فلان الكلام فى عدم الصحة وعدم الحاجة اليه لا يستلزم عدم
صحته واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر فى ابطال الشق الاول لزم عدم صحة

الاجماع على ما فيه نص قطعي واللازم فاسد واما ثانيا فلان كتب الفقه
مشحونة بالجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسئلة
واحدة وان لا يغير اي القياس حكم النص المقدم عليه اي حكم النص الذي يجب
تقديمه على القياس عند التعارض وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية
التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه يغير حكم قوله تع فكفارته
اطعام عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على
وجه الاباحة او التمليك فاشتراط الثاني تغيير لحكم الاطلاق الثابت
بالنص وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل
يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة الكافرة وكذا السلم
الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عم من اراد منكم ان يسلم فليسلم
في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فانه يدل على اعتبار الاجل
في السلم وايضا لم يتعد اي لم يعد الشافعي الحكم الى الفرع كما هو في الاصل
بل عدي بنوع تغيير وقد بين في الشرط الثالث بطلان ذلك اذ في
الاصل وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه
وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم
فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه باقامة سبب
القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا ليتمكن

تحصيله



تحصيله فيه اي في الاجل وههنا اي في قياس السلم الحال على السلم
المؤجل اسقط اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم
فيه وعن القدرة عليه وفيه تغيير لهذا فانا قيل انتم غيرتم ايضا
قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل
والكثير فخصصتم القليل من هذا النص وجوزتم بيع القليل بالقليل
مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي
القدر والجنس والقدر وهو الكيل في المكيلات غير موجود
في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير
للنص وكذا غيرتم النص في دفع القيم في الزكوة وهو قوله عم في
خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك
الشيء دون القيمة وكذا غيرتم النص الدال على صرف الزكوة الى
جميع الاصناف وهو قوله تع انما الصدقات الآية في صرفها
اي صرف الزكوة الى صنف واحد في صرفها بالتعليل بالحاجة
راجع الى الصورتين اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة
للفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم و
الدنانير آلة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه وبعض الواجب انما يدفع
الحاجة الواحدة والفقير ربما لا يحتاج اليه بل الى غيره وقد قلتم ان

عن الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز
الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه فبالتعليل بالحاجة
في الصورتين تغيير حكم النص وكذا غيرتم حكم النص الدال على التكبير
وهو قوله تعالى وربك فكبر في جواز غير تكبيرة الافتتاح بالتعليل
بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان فيه تعظيم نحو الله اجل
وكذا غيرتم حكم النص وهو قوله عم حتيه واقرصيه ثم اغسليه
بالماء في ازالة الخبث بغير الماء فقلنا في الجواب عن الاول المراد
بالتسوية المشروطة بقوله عم الا سواء بسواء التسوية
المعتبرة شرعا وهي بالكيل في المطعومات فلا يتم التعليل وفي
الجواب عن الثاني وانما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص
الدال على وجوب عين الشاة مثلا اذا كان الاصل هو الشاة
واجبا للفقير بعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق
للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف
اليهم ابقاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم بقوله تعالى الا على الله
رزقها وهي مختلفة لا تندفع بنفس الشاة فلا بد من جواز دفع
القيم لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف
اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال

في الاستبدال نحو



والفاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فثبت ههنا ثلثة
احكام وجوب الشاة الثابت بعبارة النص وجواز الاستبدال
الثابت بدلالته وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى
الفقير الثابت بالنص الدال على وجوب الشاة وعللنا
هذا الحكم بالحاجة اي لحاجة الفقير لا الشاة لتعدي الحكم الى
قيمتها وليس فيها تغيير النص اصلا بل التغيير في الحكم الاول و
هو الثابت بالنص لا بالتعليل والممتنع هو الثاني دون
الاول وفي الجواب عن الثالث وذكر الاصناف لعد
المصارف واللام للاختصاص والدلالة على ان المصارف
انما هي هذه الاصناف لا غير يعني انه لا يجوز الصرف الى غيرهم
وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اليهم ام لا فان
الصرف الى البعض لا يغير كون الكل مصارف لا للتمليك
حتى يلزم دفع ملك شخص آخر ولو سلم فالمراد الجنس اذ كان
ارادة الجمع لا لدخول اللام لانه قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لانه
حينئذ يكون ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد
اجماعا او المساكين بحيث لا يحرم واحد من الصنفين المذكورين
واذا كان المراد الجنس فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين

منا غير ان يراد الافراد فلا يجب التوزيع وفي الجواب عن الرابع والتكبير
لتعظيم الله تع فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذكر لفظ اخر
يكون في حكم المنصوص ولا دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة
من بعض الاحاديث الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا
المقام لان المامور به في قوله تع وربك فكبر التكبير بمعنى التعظيم اللغوي
المتعارف وفي الجواب عن الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة
انما المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على
قطع موضع النجاسة من الثوب اوالغسآئه وكون الماء آلة صالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا لا يتضمن طهارة المحل وعدم
تنجس الآلة بالملاقاة والآلة ما حصلت الازالة فيجوز الازالة
بكل ما يصلح لها اي للازالة من المائعات ولما كان مظنة ان يقال
الحكم بطهارة الماء بخاصية فيه اذ لو كان للازالة لوجب ان ينا
في رفع الحدث جميع المائعات المزيلة تدارك دفعه بقوله وانما
لا يزول الحدث بساير المائعات لكونه اي لكون زوال الحدث
بمعنى زوال المانع الشرعي غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو
طاهر لا يتنجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا
بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقولة ولا يتغير ان يلزمها امر غير

معقول



معقول دفعا للحرج وهو اي ذلك الامر الغير المعقول ان لا ينجس
كل ما يصل اليه لا الى الخبث باول الملاقات وقوله لا ينجس
الخ نفي الشمول لا لشمول النفي ولان الماء طبعا مطهر طبعا
هذا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته
وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به لا بما
اي الحدث والخبث جميعا وغيره كالخل مثلا قالع يزول به
الخبث لا ابتنائه على الرفع والقلع لا الحدث لعدم معقولية
ثبوتها وزوالها واما الاشكال بانه لما كان ازالة الحدث
غير معقولة وجب النية كما التيمم فبانه حله في فصل الماء ففيه ذكر
فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا
يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث
الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية
**فصل** العلة للحكم قبل المعرف اي ما يكون دالا على وجوب
الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست
مؤثرة بل المؤثر هو الله تع ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف
به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان
للصلوة والاحصان للرجم فيكون التعريف المذكور غير مانع لما

لدخول العلامة لا يقال وليس بجامع لخروج المستنبطة عنه لانها
عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن معرفة الحكم بها
لكان العلم بها اساسا بناء على معرفة الحكم فيلزم الدور لانا نقول
ان المعرف للعلة المتقدمة عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة
المتاخرة عنها هو حكم الفرع فلا دور وقيل العلة المؤثر والمؤثر
ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق وتاثيرها
في الحكم المصطلح وهو الوجوب الحادث جواب عما قيل الحكم قديم
فلا يؤثر فيه الحادث وتقريره ليس المراد انه مؤثر في الايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الايجاب
الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان
الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل
بمعنى ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان
من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما يحقق انه
علة عندهم والافكون الوقت موجبا لوجوب الصلوة و
القتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا به احد وقيل العلة
الباعث اي ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل
العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس





لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب
على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح
للعباد واجب على الله تعالى ثم فسر الباعث المذكور بقوله اي
المشتمل على حكمة اي مصلحة مقصودة للشارع في شرعه الحكم والمراد
باشتماله عليها ان ترتيب الحكم على وفق العلة محصلة للحكمة فان
العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان لا يتصور
اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع
اي الى العباد او دفع ضر عنهم وهذا مبني على ان افعال الله تعالى
معللة بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجمع من
الفقهاء محتجين على ذلك بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة
الانبياء لاهتداء الخلق وجواب المخالف ان العبادة والا
غاية الخلق والبعثة وحكمتهما واستعارة لام التعليل للعاقبة
شايعة في كلام الله تعالى وحديث الرسول عم وحقيقة التعليل
في افعاله تعالى تفضي الى القصور في فاعليته تعالى عن ذلك لا نزاع في
موضعه ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل لا لاجلها وكون
العلة هكذا يسمى مناسبة فالوصف المناسب ما جلب نفعا
للعباد او يدفع ضرا عنهم وقال الامام ابو زيد المناسب ما لو

عرض على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب اما حقيقي واما
اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق
فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما
ضرورية وهي ستة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فان الستة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد
الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل
العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر
والاسكار واما محتاج اليها لا ضرورة كما في تزويج الصغير فالوصف
المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون
المولية تحت الكفوء لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا
اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب
الآدمي فلا يجتنبها ولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل
يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث انها نجسة يناسب
الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة
الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط
لا تعتبر في كل فرد لخفائها كالربح في التجارة فانه غير ظاهر فينيط الحكم بصيغ

العقود



العقود لكونها ظاهرة منضبطة وعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب
لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص بل تعتبر في الجنس ويضاف
الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف معها اي مع الحكمة
او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف ومراده
ان يكون ترتب الحكم على الوصف محصلا للحكمة دايما او في الاغلب
كالسفر مع المشقة فالحكم هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق الاوان
يكون المشقة موجودة وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وهو الرخص
على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر
في الغالب وهنا ابحاث الاول في النصوص عدم التعليل عند — الاصل صح
البعض الا بدليل يدل على التعليل كقوله عم الهرة ليست بنجسة
لانها من الطوافين عليكم والطوافات فتعليله عم دل على ان هذا
النص معلل وان عدم نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب
للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست مدركة لنا وبالتعليل — النص صح
ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي غير الصيغة بمنزلة المجاز
من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف
محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع جمع وجود اوصاف
الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض

محتمل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت
بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض وعند البعض نهي اي النصوص ص
معللة بكل وصف لان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة
بين نص ونص الا بمانع عن التعليل كمخالفة نص لا يجوز مخالفته
او اجماع او معارضة لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل ولا
يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل
بكل وصف والنص مظهر للحكم بصيغته لا داع اليه والعلة داعية
الى الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا
بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته لا انه داع انما الداعي
الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر
عن القول المذكور اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل
لا في الفرع وانما يوجبه فيه بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات
الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي النصوص معللة لكن
لا بد من دليل مميز للوصف الذي هو علة لان بعض الاوصاف
متعد يوجب التعدية الى الفرع وبعضها قاصر يوجب منع القياس
وقصر الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى
الى الوصف المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف القاصر فتعين البعض

الدال



الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نم ان التعليل القاصر يوجب
عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على
ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف
يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر لتاكيد ثبوت في الاصل
علي ح وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل ان
هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة لاحتمال ان
وبهو ح يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر ان الاصل في النصوص
ل التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط ذلك لدفع هذا الاحتمال
نظيره اي نظير الاصل المذكور في حديث الربوا ان قوله عم يدا بيد
يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار
وذلك اي الوجوب من باب الربوا اي من باب منعه والاحتراز
عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين
احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عم نهى عن بيع
الكالي بالكالي شرط في باب الصرف تعيين البدل الاخر احترازا
عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا
هذا الحكم متعديا من بيع النقدين الى غيره حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها
بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام

بالطعام فاذا وجدناه اى نص الربوا معللا فى ربوا النسيئة نعلله
فى ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان حقيقة الشئ اولى بالثبوت
من شبهته هذا ما قالوا وليس فى كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم لزوم التسلسل او الاستغناء بعض
التعليلات عن كون النص معللا وذلك لان الدليل على كون النص
معللا فى الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا وينتهى
الى نص واجماع دفعا للشك الثالث من الايجاب يجوز ان يكون
العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة فى المضروب عندنا فان
الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما
ومعنى كون الثمنية علة للزكوة انها من جزئيات كون المال ناميا
فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب
الزكوة حتى تجب الزكوة فى الحلى وللربوا عنده وان يكون وصفا
عارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حتى للحنطة والشعير
فانهما قد يباعان وزنا وجليا وقيتا على ما يأتى فى فصل الاستحسان
واسما اى اسم جنس كقوله عم فى المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا
الى الدم اسم مع وصف عارض وهو الانفجار وان يكون حكما
شرعيا كقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فى قص النبى عم

اجزاء



اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب
والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لان الدين لزوم حق فى الذمة
وقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا
يباع كام الولد فان فيه قياسا عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز
ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت
المولى وهذا حكم شرعى وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر المقيد
كقوله ان مت فى هذا المرض فانت حر ومركبا من وصفين
فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما وغير مركب وهذا
ظاهر وامثلة كثيرة ومنصوصة وغير منصوصة **مسئلة** ولا يجوز
التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعى يجوز فانه جعل
علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة عليهما
غير متعدية عنهما الى غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا
كانت العلة مستنبطة اما اذا كان منصوصة فيجوز تعليلها
اتفاقا لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان الاصل
معقول المعنى اولا وسواء علل ام لا وانما يجوز التعليل للاعتبار
اذ ليس للعبد بيان لمية احكامه تعالى فيقتصر بيان اللمية بالقاصرة
على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع وما قالوا ان فائدة التعليل

لا تحصر في هذا اي في الاعتبار وفايدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول
باعتبار بيان لمية ليس بشي اذ الفايدة الفقهية ليست الا
اثبات الحكم وفيه نظر لانه ان اريد بالفايدة الفقهية المسئلة
الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون
لفايدة اخرى متعلقة بالشرع وان اريد بها ما يكون له تعلق
بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان
تكون سرعة الاذعان الى القبول وزيادة الاطمينان بالا
والاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة
على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا توقفه اي توقف التعليل
على العلم بان الوصف حاصل في الغير اي في غير مورد النص لا
على التعدية واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة
واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رض فيها لتوهمهم ان الحق
ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا
حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل الى
حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص
او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان
العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فنقول هذه المسئلة مبنية

حكام



على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة وعلى الاكتفاء بالاخالة عند
الشافعي ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في
جنس الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة الثلثة او بترتب الحكم على
وفقه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في
صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة
او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره و
عند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا لحصول الوقوف على العلية
مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف
مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط
على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد
عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف
انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن
المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده
يمنع وعندنا لا فانه اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف فانها
بمجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف
المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم
لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هذا قيل الا اذا كان

لام

اي الا انا نبحث عن بالاخبار

ملاحظة التعدية

اولم يعتبره

القاصر

الوصف القاصر ثبت علّيته بالوصف بالنص كقوله ع حرمت
الخمر بعينها فح يثبت عليته ويكون مانعا من علّية وصف آخر ع
وفيه نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم
علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون
القاصرة مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها
في الفرع او في الاصل كقوله تع في الاخ انه شخص يصح التكفير
باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه
لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وان اراد اعتاقه
بعد ملكه فلا نم ذلك في الفرع فانه يعتق بمجرد الملك وكقوله ان تزوج
زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها
طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل لانه تنجيز فيبطل الحاق
التعليق به لعدم الجامع او ثبت عطف على قوله اختلف الحكم في الاصل
بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا
يقتل به الحر كالمكاتب الذي قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله
وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص
من السيد والوارث لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف
الباء بمعنى المصاحبة وليست صلة للتعليل لعدم صحة المعنى مع به



الفرق بين الاصل والفرع كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع من
جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع الثالث يعرف
العلة بامور اولها النص اما صريحا وهو ما دل بوضعه على
العلية كقوله تع كيلا يكون دولة يقال صار الشيء دولة بينهم يتداولونه
بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك وقوله تع لدلوك الشمس وقوله تع
فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ التعليل كمن اجل كذا او
كذا او ايماء وهو ما يلزم من مدلول اللفظ بان يترتب الحكم على
الوصف في كلام الشارع بالفاء في ايهما كان الفاء من الحكم والوصف
في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا وفي الوصف نحو قوله ع
لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صحيح لان
الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر
وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي نحو زنا
ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور
او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام
للعلم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال ع
اعتق رقبة كانه واقعت فاعتق او يكون بحيث لو لم يكن علة

لم يبعد كونها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا
وقعت بين الجملتين يكون التعليل الاولى بالثانية كقوله تع
وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة
قال الشيخ عبد القاهر ان في هذه المواضع تقع موقع الفاء وتغني
غناؤها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل
وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب
ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح
وكقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في
الحكم بين شيئين بحسب وصف كقوله للفارس سهمان وللراجل
سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف
الفروسية وضدها مع ذكرهما اي مع ذكر الحكمين المفهوم من الفرق
بين الشيئين في الحكم او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين
كقوله القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع
سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق
الاستثناء كقوله الا ان يعفون يكون علة لسقوط المفروض او بطريق
الغاية كقوله حتى يطهرن او بطريق الشرط كقوله مثلا بمثل فاذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع

او مع ذكر الشيئين م

فالعقوم

واعلم

182

واعلم ان النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعة
اعرابي وكونها لا على كونها مناطا للحكم فانه يمكن ان يكون المناط
هتك حرمة الصوم الذي يشتمل عليه المواقعة وايضا الغاية و
الاستثناء لا يدلان على العلية لكن لا يرد هذا على المتمسكين
بمسلك الايماء لانهم لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى
يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في تمسكهم وانما يدعى
فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء
وغيرهما سواء في ذلك وان سلم العلية في هذه المواضع لكن
بعض تلك العلة لا يمكن بها القياس اصلا كقوله السارق والسارقة
ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا
في زنا ماعز ونحوه اعلم ان التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها
القياس جائز اتفاقا في المنصوصة التي يدل عليها النص صريحا او
ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة
فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان
وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن
وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه
اي على الصغير في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة فهي شرط

لان السرقة م

زايد على المناسبة فلا بد ان يفسرها بما يغايرها ويكون اخص
منها وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم
اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين
الى اباء الاخر عن الاسلام لا انه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه
ناب عنه لان الاسلام لعصمة الحقوق لا لقطعها والملايم كالصغر
فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل
الرسول عم لطهارة سور الهرة لما فيه من الضرورة فان العلة في
الصورة الاولى العجز وفي الثانية الطواف وهما وان اختلفا
لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في الصورة
في الاولى الولاية وفي الاخر الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت
جنس واحد هو الحكم الذي يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة
في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله
يدعو الى الكثير والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع في اقامة
السبب الداعي مقام المدعو وكذا حمل حد الشرب على حد القذف
قال علي رض في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا
هذى افترى وحد المفترين ثمانون واذا وجد الملايمة صح العمل ولا
يجب عندنا بل يجب اذا كانت الملايمة مؤثرة فالملايمة كالاهلية

بالطواف

الشهادة



الشهادة والتاثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم ثم
بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع
في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا اي الاوصاف
التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل
عند الغزالي الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو
الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات
الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو الذي اعتبر الشرع جنسه
البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية
كلية لا جزئية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد
اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير الحق لكن
وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبر هنا
الجنس البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا
ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس
يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين
وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس

قطعي ويكون قطعية لان حصول هذه المصلحة به من الترس قطعي و
يكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد
الضرورة مالو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبا
بالقطعية مالم يعلم تسلطهم ان تركنا الرمي وبالكلية مالم يكن
المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض والتاثير
عندنا ان يثبت بنص واجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف
او جنسه في نوعه اي نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس
القريب ليتميز عن الملائم وبالوصف ما جعل علة وبالحكم ما
هو المنوط بالقياس كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع
وفيه نظر لان السكر من قبيل المركب وكذا الصغر وكقوله عم
ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع
فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في فساد الصوم
وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر
نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها
في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار
الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف
وقد يتركب بعض الاربعة وهي الاقسام المذكورة مع بعض فيتخرج

كالصغر

كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا
في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون
وقس عليه الباقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر
قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة
وستة منها مركب من اثنين ولا شك ان المركب من الاربعة
اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا
كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص
حتى يكاد يقربه منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه
الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد سمى البعض
من الشافعي اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة ثم لابد في
الحكم بعد التعليل من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه ليس في الكلام حذف وفي شهادة
الاصل وهي اي شهادة الاصل اعم من اول الاربعة مطلقا وهما
اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار جنس الوصف في نوع
الحكم وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع
الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه من غير عكس الكلي لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد

صاحب التوضيح

فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم وبينها وبين اخير الاربعة وهما اعتبار نوع الوصف
في جنس الحكم واعتبار الوصف في جنس الحكم عموم وخصوص
من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من الاخيرين
وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد يوجدان معا فالتعليل بها
اي بالاخيرين بدونها اي بدون شهادة الاصل حجة ومقبول
ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو ايضا
قياس قال الامام السرخسي الاصح عندي انه قياس على
كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع
لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء
عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا وان
وجد شهادة الاصل بدون التاثير لانها اعم من الاولين مطلقا
ومن الاخيرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لان جواز
وجودها بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها
بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد
في الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير
لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا لعدم تاثيره في نوع الحكم على

ما سبق

185

ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثاني مردود
وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن
لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا فانه مردود اذا لم يكن
ملائما اما اذا كان ملائما فيقبل وانما اعتبرنا التاثير في العلة
لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان القياس امر شرعي فيعتبر
فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف
اعتبره الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا
شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان
يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه
القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما سبق في تفسير
التاثير فمم ولم لا يكفي حصول الظن بوجه اخر من مسالك العلة
ولان العلل المنقولة عن الرسول عم وعن الصحابة ليست
الا مؤثرة وفيه ايضا نظر لان التاثير المستفاد من العلل المنقولة
انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة
مناسبة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التاثير بالتفسير
المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت
الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع

بل بوجه اخر والظاهر ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل الطرد
معنا ان يكون الوصف مناسبا ملايما لاضافة الحكم اليه سواء
كان مؤثرا بالمعنى المذكور او لا وصح بنيم الاستدلال كقوله عم انها من
الطوافين وقوله عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر والانفجار
الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وعدم
كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف
وكقوله عم ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة
الرسول عم والصحابة رض وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لا يستوعب
محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير
معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا
قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره
اي اثر التعيين في عدم التعيين في الودايع والمغصوب
لا يجب عليه رد غيرها ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه
تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا
ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا
نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه فيه رمضان

بصرف

186

بصرف اليه لتعينه فان فرض رمضان فيه اي في رمضان كالنفل
في غيره في التعيين وبعض العلماء احتجوا عليه اي على العلية في القياس
بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا
والاخيران باطلان فتعين الاول فانه لو لم يكن حاصرا لا يقبل
وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف
التي ردها فيها بالاجماع مثلا في عبارة مثلا اشارة الى انه كما
يجوز اثبات عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما
ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية
اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط
اي ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله بالاجماع وهو
ان يبين عدم علية الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل
دون الفرع ليثبت علية المشترك وعلماؤنا المتمسكون
بالتقسيم لم يتعرضوا لهذين اي باثبات التعليل في كل نص
واثبات الحصر بالاجماع او بالنص فان على تقدير قبولهما فيكون
مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران اي
بدوران الحكم مع الوصف وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود
الحكم في كل صورة وجود الوصف ويسمى هذا الطرد وزاد بعضهم

صل

بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل
وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح
اما تفضلا او وجوبا على اختلاف
الاصلين ولذلك لا يشترطونا
في بيان الحصر عدم علية
الغير نصا او
اجماعا على الحصر
انظر بغير
ذلك

حال ص

العلوم اى عدم الحكم عند العدم وبسمى طرداً وعكساً وشرط بعضهم
قيام النص في الحالين اى في وجود الوصف وحال عدمه والحال
انه لا حكم له اى للنص مثاله قوله عم لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه
يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب يعنى ان النص
قايم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى
هو حرمة القضاء ولا يحل عند شغله بغير الغضب كجوع وعطش
مع عدم حكمه الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق
المفهوم او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء
ويجعل من حكم النص المذكور مجازاً الهم ان للقائلين بثبوت العلية
بالدوران ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل
قلنا نعم في حقه تع اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى
العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص
مع ان القتل لا يثبت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط
الساوية والوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما يدل على العلية
لانه قد يقع اتفاقاً وقد يقع في العلامة ولا يشترط الوجود عند الوجود
لها اى للعلية ايضاً لان التخلف اى تخلف الحكم عن العلة لا يقدح
فيها اى في العلية لان تخلف الحكم عن العلة لمانع سايغ شايع ثم

العلة



العلة يعين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف
مع عدم المانع عند من لا يقول به في يكون الوصف جزء العلة
يكون معنى عدم قدح التخلف المذكور فيها عدم قدحه في عليتها مع
عدم المانع ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم
بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك
ثم اشار الى بطلان كلام الفريق الثالث بقوله وقيام النص
في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادراً ولا عبرة بالنادر في احكام
الشرع فكيف يجعل اصلاً في باب القياس الذى هو من الاركان
وايضاً هو غير مسلم في حديث القضاء لان الغضب لا يوجد
بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه اى لا نم
انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب وانما
يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع ولهذا
القدر يتم المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه
لان الكل ينتفى بانتفاء بعضه **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات
الحكم لعلة كاحداث تصرف موجب للملك اى يكون علة لثبوت
الملك ولما انه ان يقال انكم اثبتم بالقياس عليه مجرد الجنس
لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية

ن م

فان الغضبان ناصفة مبالغة بمعنى الممتلى غضباً على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام هو غضبان

بعض م

الا ان صاحب التوضيح لما ال العدم ربما حيث قال واما قال العدم فعند نا لا دلالة الخ لتحقق المقصود

القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد اجاب
اجاب عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده اي من غير الكيل
والوزن يحرم النسا بالنص وهو ما روي انه عم نهى عن الربوا
والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان
الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على
النسيئة واجاب عن الاخيرين بقوله وكون الاكل والشرب
موجبا للكفارة بدلالة النص الوارد في الوقاع وكذا القصاص
في القتل بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله عم
لا قود الا بالسيف لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا على
ما ذكر وصفتها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته
كالشهود في النكاح هذا مثال اثبات الشرط وكونهم رجالا
او مختلطة مثال اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته
كصوم بعض اليوم مثال اثبات صفة الحكم وكصفة الوتر مثال
اثبات صفة الحكم لان فيه اي فيما ذكر نصب الشرع بالرأي ففي
اثبات سبب او صفته اثبات الشرع بالرأي وفي اثبات شرط
لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال للحكم الشرعي

ونسخ



ونسخ بالرأي وفي اثبات حكم او صفته ابتداء نصب لاحكام
الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء شيء من ذلك واما اذا كان
له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام عند
الشافعي رحمه الله فان له اصلا وهو الصرف وبجوازه اي بجواز
البيع بدونه اي بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر
السلع فالتعليل لا يصح للتعدية هذا ما قاله فخر الاسلام
وكلامه في هذا المقام مضطرب فانه قال في آخر الباب
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله
واما اذا وجد فلا بأس فلا مساغ لان يكون مراده مما تقدم
ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا وعلى تقدير ان يكون
مراده لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان له اصل لا معنى
لتخصيص هذه الامور بالحكم المذكور ولا فائدة في تفصيلها
بل له ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل على ان هذا
المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت
ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل اي لتعليل ذلك الحكم به بان يكون
مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لذلك

الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة
ذلك المعنى المشترك وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا
بالمرسل لانه لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملايمة وهذا
هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس **فصل** القياس
جلي وخفي فالخفي يطلق عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان
او اجماعا او قياسا خفيا وقع في مقابلة قياس جلي الذي
سبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة ثم
انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة
كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين
واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عندما
وقعا في مقابلة القياس الجلي شايع وهو حجة لان ثبوته
بالدلايل التي هي حجة اجماعا وبعض الناس انكره ومرجع انكاره
الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس
الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى واما التسمية فلا معنى
تصلح مرجعا للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه اما بالاثر
كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع





كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما
بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي
اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو
ما ينافي خفاؤها بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فسا
اي اذا نظر اليه يرى صحته في بادي الراي ثم اذا تومل حق التا
علم انه فاسد وللجلي اي ذكروا للقياس الجلي قسمين ما ضعف
اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم الى وجه القياس معنى
دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فاول ذلك
اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على
اول هذا اي على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف
اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اي القسم
الثاني من القياس الجلي ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على
ثاني ذلك اي القسم الثاني من الاستحسان وما ظهر صحته
وخفي فساده فالاول هو ان يقع القسم الاول من القياس
كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهايم
طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني
وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من

القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسًا لانه تع جعل الركوع
مقام السجدة في قوله تع وخر راكعا اى سقط ساجدًا لا استحسانا
لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فانه
لا يتادى بالركوع فعملنا بالصحة الباطنة الخفية في القياس
وهى ان السجود غير مقصود هنا اى في التلاوة وانما الغرض
ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا في ذراع المسلم
فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد
السلم فيوجب التحالف كما في البيع وهذا قياس جلي يسبق
الى الافهام وفي الاستحسان لا يتحالفان لانهما ما اختلفا
في اصل المبيع بل في وصفه لان الذراع وصف لان زيادة
الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن و
ذا لا يوجب التحالف وهذا المعنى اخفى من الاول فيكون
هذا استحسانا والاول قياسًا لكن عملنا بالصحة الباطنة
للقياس وهى ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف
في الاصل ولما لم يكن دليل على انحصار القياس والاستحسان
في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين
الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال بالتقسيم العقلي

ينقسم

الى زيادة تامل ووجود تادى المأمور به بالاتيان
بغيره امرا خفيا اشتبه على صاحب التوضيح فجعل الاول
قياسا والثاني استحسانا ولكن يمكن ان يقال لما
اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان
القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى
بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة
الظاهرة فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو
العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية وهي
ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما
المقصود هو التواضع الا ان المأمور به هنا هو
السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب
الركوع عنه كما لا ينوب خارج الصلوة عن السجدة
وهذا قياس خفي من جنس الاستحسان وفيه اثر
ظاهر وهو العمل بالحقيقة وعدم تادية المأمور به
بغيره وفساد خفي وهو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة
في القياس وجعلنا سجدة التلاوة متادية
بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة
لانه لم يشرع عبادة وبخلاف سجدة الصلوة
لانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تع
اركعوا واسجدوا



ينقسم كل من القياس والاستحسان الى ضعيف الاثر وقويه وعند
التعارض وهو في صور اربع لا يرجح الاستحسان قوى الاثر
في صورة واحدة وهى ان يكون الاستحسان قوى الاثر والقياس
ضعيف الاثر واما صور الثلث الباقية فلا رجحان للاستحسان
على القياس اما اذا كان القياس قوى الاثر والاستحسان ضعيف
الاثر فظاهر واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما
اذا كانا ضعيفين فيسقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى
صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن
وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه
مردود بقي الاخيران فالاول من الاستحسان اى صحيح الظاهر
والباطن يرجح عليهما اى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه وثانيه اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود بقي الاخيران اى من الاستحسان وهما صحيح
الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري
القياس ان وقع مع اختلاف النوع وذلك في صورتين الا
احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس والثانية ان يعارضه

فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد البا
من القياس فالظاهر فساده في هاتين الصورتين بادى النظر لكن
اذا تومل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا
او استحسانا ومع التفاده اى اتحاد النوع يسمى اتفاق القياس
والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع ان
امكن التعارض فالقياس ويرجح اذا تعارض استحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك انما قال ان امكن لانه لم
يوجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر
انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف
تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد
جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد
ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد
ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين
في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه
قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع
وصفا اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما

وجد





وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ثم يوجد
هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتنا
وهو محال على الشارع تع وتقدس فعلم ان تعارض قياسين
صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح
والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسا
كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن
وبين استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر
فاسد الباطن وبين استحسان كذلك قيل وما ذكر من قسمة
القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا
لانه اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من
التقديرين لا يخلو من انه اذا تومل حق التامل يتبين صحته
او يتبين فساده واذا كان القسمة منحصرة في هذه الاقسا
قطعا وفيه نظر لانا لا نم ان قوى الاثر لا يخلو من احد هذه الاقسا
لكن باعتبار اخر غير داخل فيها وتداخل الاقسام ضرورى
فيما اذا قسم الشى بتقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة
والمستحسن بالقياس الخفى يتعدى الى صورة اخرى لا المستحسن
بغيره من الاثر والاجماع والضرورة لانه معدول عن سنن

نقى

ن

الظاهر وه

وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك

م

تعدى الاثر وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام

القياس مثاله ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع على
المشتري فقط قياسًا لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون
البايع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على ساير التصرفات وعليهما
قياسا لان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري
من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن وانما لم
يذكر في المتن لانه ما تقدم تتعدى حكم التحالف الى
الوارثين اي الى وارثي العاقدين اذا اختلفا في الثمن
بعد موتهما والى الموجر والمستاجر فانهما اذا اختلفا في مقدار
الاجرة قبل العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والا
يحتمل الفسخ واما بعد القبض فثبوته اي ثبوت التحالف
بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا
وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة
لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا والمراد بالرد رد
الماخوذ او رد العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة
على ما ياتي في تخصيص العلة اي ترك القياس بدليل اقوى
لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في





صورة مع تخلف الحكم ودفعه اي الجواب عنه يكون باربع طرق
الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة
علة للانتقاض فنوقض بالقليل الذي لم يسل عن راس الجرح
فنمنع الخروج فيه لانه الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد
ذلك الا عند السيلان وكذا ملك المغصوب يوجب ملكه
اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد فنوقض بالمدبر لان الحكم تخلف في غصب المدبر لانه غير
قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فنمنع ملك بدله
اي بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين
بل عن اليد الفايتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض
اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة
كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف
بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر هو مؤثر في الحكم فان كون
المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة
لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي
نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء
فنمنع في الاستنجاء المعنى في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول

ولاجله اى ولاجل انه تطهير حكمى غير معقول لايتن فى المسح التثليث
لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم
ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول الثالث قالوا
هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة فى صورة
النقض وذكر فخر الاسلام له امثلة خروج النجاسة علة
الانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل
الاتلاف لاحياء المهجة لاينافى عصمة المال كما فى المخمصة فيضمن
الجمل الصائل يعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة
قتله لابقاء روح المصول عليه فنوقض بالمستحاضة فان
خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه
لايكون ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فى المدبر
ومال الباغى فان العادل اذا اتلف مال الباغى مال القتال
لاحياء المهجة لايجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافى العصمة فاجاب فخر الاسلام فى الاولين بالمانع
اى انها تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن
لانقول به وفى الثالث بانا لانم بان حل الاتلاف ينافى
العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم ينتف لحل

الاتلاف



الاتلاف بل انما انتفت العصمة للبغى والضابط المتنازع فى
هذه الصورة وهى صورة ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة
حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل
والنقض مال الباغى ان المعلل ادعى حكما اصليا لايرتفع
الا بالعارض كالعصمة ههنا لان الاصل فى اموال المسلمين
العصمة وليس فى المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض
واحد وهو حل الاتلاف وانثبت بالقياس على المخمصة
ان هذا العارض لايرفعه اى الحكم الاصل وهو العصمة كما فى
المخمصة فبقى العصمة فى الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض
بصورة كمال الباغى فان حل الاتلاف رافع للعصمة فى ماله
فاجاب فخر الاسلام بان الرافع للعصمة فى مال الباغى شئ
اخر وهو البغى لاحل الاتلاف فهذا بيان ان علة الحكم فى صورة
النقض شئ اخر فلا يكون ذلك من صور الدفع بالحكم والظاهر
انه لاحاجة الى المنع انتفاء الحكم فيه اولا نزاع فى عدم وجوب
الضمان فيه وايضا حل الاتلاف لايلايم وجوب الضمان فضلا
عن التاثير والمثال الصحيح للدفع بالحكم هو القصد الى الصلوة
مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين

فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء فانه يوجد القصد الى
الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فمنع
عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف
عنه الرابع الدفع بالغرض وهو ان نقول الغرض التسوية بين
الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم
وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر عن الفرع فكذا في الاصل فالتسوية
حاصلة بكل حال كقولنا الدم الخارج نجس فيكون ناقضا فنوقض
بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما
فانه اي فان الخارج النجس حدث ثمة اي في السبيلين لكن
اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا اي في غير السبيلين
ايضا يكون حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف
الرابع ثم اعلم انه ان تيسر الرفع اي دفع النقض بهذه الطرق
فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم فقد
بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن العلة من غير مانع وان
وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا يقولون العلة
توجب التخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل

بجعل

194

بجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم
عند وجود المانع بعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما
ذهب اليه فخر الاسلام واختاره المص والخلاف فيلحق الحروب
لهم في جواز التخصيص على الادلة على اللفظية كالعام فكما ان
التخصيص ثمة لا يقدح في حجية العام كذلك هنا لا يقدح في علية
الوصف والثابت بالاستحسان فانه مخصوص عن القياس
الجلي ولان التخلف قد يكون بفساد العلة وقد يكون للمانع
من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لان بيان
احد المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع
وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد
العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا
حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او مانع من ابتداء
الحكم كما اذا اصاب فدفعه الترس وكخيار الشرط فان
السبب وهو البيع وجد فيه والشرط دخل على الحكم وهو الملك
ودخوله عليه اسهل من دخوله على الاول لانه يستلزم الدخول
عليه بدون العكس او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج
السهم والمداواة وكخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا

من غير شرط فاوجب الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند عدم
الرؤية او من لزومه كما اذا خرج وامتد حتى صار طبعاله وامن
فان قلت ان اريد بالحكم القتل فما ذكر غير ثابت فان اريد
الجرح وهو لازم ح قلت بل المراد الجرح على وجه يفضي الى القتل
لعدم مقاومة المرمى فالانزجال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة
وكخيار العيب فانه حصل فيه السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا
لكن على تقدير العيب يتضرر المشترى فقلنا بعدم اللزوم و
لا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف الثلث
الاخر ولذلك لم يقل المص ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب
عدم الحكم خمسة ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز اى يستلزم
له وهو من خواص اللفظ فيختص بها وفيه نظر لانا لا نم ان
التخصيص مطلقا مستلزم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ وكذلك
وترك القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا
لانه اى لان القياس ليس بعلة ح لان من شرطه ان لا يعارضه
دليل اقوى منه ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده
وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود
العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من

وجوده



وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة مع ان
هذا التقييد واجب لانهم لما اجمعوا على ذلك علم انه لا تعدية عند
وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد من العلة ما يجمع
جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم
المانع حاصل عند وجود العلة فهو اى عدم المانع اما ركنها او شرط
فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن
كافية في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ونمنع الاجماع على
وجوب التعدية مطلقا بل مع شرايطه كما ان البيع المطلق
اراد به ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه علة فاذا زيد الخيار عليه
فقد عدم المطلق بزوال وصف الاطلاق او لنقصانه اى
لنقصان وصف لا هو من جملة اركان العلة او شرايطها كالخارج
النجس مع عدم الجرح علة للانتقاض اى لانتقاض الوضوء
وهذا اى عدم الجرح معدوم في المعذور فلا يكون علة ومنعه
اى من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع وهو ان يترتب
على العلة نقيض ما تقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير
العلة والا يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه
على ما افصح عنه المص بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا

لا يكون فيه فساد الوضع وفيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التأثير و
لا تأثير في نفس الاثر وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا
وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم ويسمى بعدم الانعكاس س
وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال وجوده بعلة اخرى فان الحكم يجوز
ان يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه الفرق
وهو ان يتبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في
الفرع قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل اذ السائل
مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيئا اخر وقف موقف
الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل
فالمعارض ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع
جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع
في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير ولانه اذا ثبت علية
المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق ويلزم ثبوت
الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم
يوجد لكن اذا اثبت في الفرع مانعا لثبوت الحكم فيه يضر ويكون
قادحا في العلية وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل
الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا

تعليم



تعليم ينتفع في المناظرة وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون
في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق
يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل
الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله فيرد
فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله
يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان
حكم الاصل وهو بيع الراهن ان كان اي حكم الاصل هو البطلان
فلا نم وذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف يعني الفرع ان كان التوقف م
وهو العتق ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان
ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في
العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطا فنقول ليس
كالخطا اذ لا قدرة فيه اي في الخطا على المثل لان المثل جزاء
كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطا فان اورد على
هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنقول جه
هذا ان حكم الاصل وهو الخطا شرع المال خلفا عن القود ويجب
المال الشرعي خلفا عن القود لان الاصل وجوب القود لكن

لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب القتل الكامل
فوجب المال ظلفة وفي النزع وهو العمد الحكم عند ان فقي نزاحمه
اباه اي نزاحمه المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه
الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه فهي اما
في نفس الحجة بان يقول لا نم انما ذكرت من الوصف لجامع علة
او صالح للعلية ولا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى
التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمنا
عبثا فاحتاج المص في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله
لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم
ولاحتمال ان لا يكون هذا اي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا
للعلية بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر
كالمكاتب فيقول لا نم ان العلة في الاصل كونه عبدا بل جهالة المستحق
السيد او الوارث واما في وجودها في الاصل او في النزع كما مر واما
في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة
قوله واعلم ان المعترض اشارة الى تقسيم الاعتراض على المناقضة
والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة وفيه تنبيه على ان مرجع جميع الاعترا
الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه





بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات
يكون بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتنفذ
شهادته فيترتب الحكم عليه والدفع يكون بعدم احدهما فعدم
شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بنفاذ شهادته في المعار
بما يقابله ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس
والقول بالموجب من قبيل المعارضة اما ان يبطل المعترض
دليل المعلل ويسمى مناقضة المعترض ان منع مقدمة الدليل
يسمى ممانعة واذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل
النظر المناقضة عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع
عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له
او بدليله لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في
الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته الاولى
يسمى معارضة في الحكم والثانية يسمى معارضة في المقدمة كما اذا
اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هو الوصف الفلاني فللمعترض
ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة

انا الاول فاما بدليل المعلل فان كان بزيادة شئ عليه بتقييد تقريرا
او تفسيرا لا تبديلا او تغييرا وهو معارضة فيها مناقضة اما المعا رضة
فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال
دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان دل دليل
المعترض على نقيض الحكم فقلب انما سمي بذلك لان المعترض جعل
العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه كقوله صوم رمضان
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضا، فيقول المعترض
صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضا، لكن هنا
اي في صوم رمضان تعيين قبل الشروع في الصوم من الله تع
وفي القضا تعيين بالشروع من جهة العبد وكقوله مسح الرأس
ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الرأس ركن
فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
كغسل الوجه واذا دل دليل المعترض على حكم اخر لا على نقيض الحكم
يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا ماخوذ من عكست الشئ
رددته الى ورائه على طريقه الاول كقوله في صلوة النفل عبادة لا
يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضو، فان كل عبادة تجب
بالشروع لابد ان يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم الحكم

بعينه صح

عكس



عكس النقيض ان عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب
بالشروع فيقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كالوضو، فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع
والنذر لان الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن الاخر
واذا كان كذلك لزم استوا، النذر والشروع في هذا الحكم
اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها
بالنذر اجماعا وفيه نظر لانه دليل هنا على انه لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم وجوب الشروع لكان علة لعدم
الوجوب بالنذر والاول اي القلب اقوى من هذا اي من
العكس لانه اي لان المعترض جاء بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل
وهو اشتغال بما لا يعنيه وايضا جاء المعترض بحكم مجمل وهو
الاستوا المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي ولان الاستوا
يختلف في الصور تبعا ومن شرط القياس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع ففي الوضو، وهو اصل الاستوا، بطريق شمول
العدم اي عدم الوجوب بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وهو
الفرع الاستوا، بطريق شمول الوجود اي الوجود بالشروع ايضا

كلام

واما بدليل آخر عطف على قوله واما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة
وهو اى المعترض اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير
او يثبت حكما يلزم من ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه
كما في الخف وهذا اى الوجه الاول الذى نظيره قوله المسح ركن
في الوضوء اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة
وكقولنا في المعارضة الخالصة التى يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير
ما في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتى لها اب لعلة الصغر
فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة ولقصور الشفقة فالعلة هى قصور الشفقة
لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة
بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم ينف المعارض مطلق
الولاية بل ولاية بعينها وهى ولاية الاخ لكن اذا انتفت هى ينتفى
سائرها بالاجماع من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاية
فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم وغيره فهذا مثال الوجه الثانى
من المعارضة وكالثانى مثال ان اثبت نفى الى زوجها فنكحت فولدت
ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد لم يقل عندنا لانه قول رجوع عنه

لابى حنيفة



لابى حنيفة لانه صاحب فراش صحيح فيقال الزوج الثانى صاحب
فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت
فالمعارض فان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج
الثانى لكن يلزم من ثبوته من الثانى نفيه عن الاول فاذا ثبت
المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو
اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحته
توجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالا
بالاعتبار لا يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان كون الولد
من مائه غير متيقن عندنا واما الثالثة فمنها ما فيه معنى المناقضة
وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهى قلب ايضا من
قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما
لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته
لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون اخس فجزاؤها
اغلظ فاذا في البكر المائة يجب في الثيب الرجم من ذلك وليس
هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم

ركنا في الوضوء

لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع
وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز
منكوسا بخلاف القلب بالمعنى
الاول فانه ماخوذ من
قلب البطن ظهرا
كقلب
الجراب

وجب في الثيب ايضا غايته

اقامه

والقراءة تكررت فرضا في الاولين فكانت فرضا في الاخريين
كالركوع والسجود فيقول المعترض المسلمون يجلد بكرهم مائة لانه
يرجم ثيبهم فجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب والمعترض قلب
وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا
في الاولين لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا الا يريد
بالمخلص الجواب عن هذا القلب بل يريد الاحتراز عن وروده
ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل اي تعليل احدهما بالاخر بل
يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر وهذا اذا ثبت المساواة بينهما
من كل وجه اذ لا يتصور ذلك بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال
عليه نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب
الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الغرض
الاستدلال لمن لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي
بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب
القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب
الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت
اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا

قال

وليس المراد المساواة

اناتولا



اناتولا على البكر في مالها لانها يولى في نفسها فيقول الولاية شرعت
للحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء
فلا نقول الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كل منهما
شرعت للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت
الاخرى وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين
اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما
لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود
احدهما على وجود الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع
الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة
ساقطة في الشفع الثاني وكذا الجهر ساقط في الشفع الثاني
واليه اشار بقوله على ما ذكروا فلا يمكن للشافعي المخلص عن
هذا القلب ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الشروع في النفل
وفي الثيب الصغيرة ومنها فاسد الوضع ليست فيها معنى المناقضة
فان اقام المعترض الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبوله
وان ثبت علية وصف المعلل وظهر تاثيره لانه ما ثبت
قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون بيان علية علية وصف اخر

ض

موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا وان اقام الدليل
على علية شيء اخر فان كانت العلة قاصرة لا تقبل عندنا كما اذا
قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل الثمنية دون
الوزن ويقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية
وصف المعلل فاذا بين علية وصف اخر يحتمل ان يكون كلا
منهما مستقلا بالعلة وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم
بالاستقلال وكذا ان كانت العلة متعدية الى مجمع عليه لا يقبل
كما تعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز و
نحوه فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك
لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل ح يحتمل
ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في
علية وصف المعلل وان تعدى الى الشيء الاخر الذي ادعى المعترض
عليته الى فروع مختلف فيه يقبل هذا عند اهل النظر للاجماع
من المعلل والمعترض على ان العلة احدهما فقط لانه لو استقل
كل منهما بالعلية لما وقع خلاف في الفرع المختلف فيه فاذا ثبت
احدهما انتفى الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير لا عند الفقهاء





لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر وجواز فساد احدهما على تقدير
صحة الاخر لا يجدي في دفع ما ذكروا ولا نفعا لاهل النظر لان الخلاف
في لزوم البطلان فتدبر **فصل** في دفع العلل الطردية هي ما يثبت
عليتها بمجرد الدوران وجودا فقط او وجودا وعدما والمراد بها
ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في
المؤثرة والطردية وهو اربعة انواع الاول القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود
وهو ملجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمعنى
مؤثر برفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول
المعترض يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم
وهو الى البعض ربع او اقل منه فالاستيعاب تثليث وزيادة
وان يغير وقال يسن تكراره ثلث مرات نمنع ذلك في الاصل
اي لا نم ان الركنية توجب هذا بل المسنون في الركن التكميل كما
في اركان الصلوة بالاطالة كما في القراءة والسجود والركوع لكن
الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله
بالاطالة يقع في غير محل الفرض وههنا اي في مسح الرأس المحل وسع

الرئيس ممتنع يمكن التكميل بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير خللا
فيلزم تغيير المشروع زيادة توضيح لكون المسنون هو التكميل بالاطالة
دون التكرار فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى
التقدير الثاني ممانعة والتفصيل ان يقول ان اردتم بالتثليث
جعله ثلثة امثال الفرض فنحن القائلون به لان الاستيعاب
تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات
فنمنع هذا في الاصل وكقوله صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين فنسلم موجبه
لكن الاطلاق تعيين لانه باطلاقه ينتظم تعيين الشارع وكقوله المرفق
لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها
غاية الاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف
بان يمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الاصل او في الفرع كقوله
في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر على وجه يكون جناية كاملة وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان
اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة
لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز

عند



عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب
الاجزاء فان بيع القفيز بالقفيزين جائز مع كون عدد حبات
احدهما اكثر وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار بحيث لا يدخل
فيه اي في المعيار وح لا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة
بالتفاحتين فانه لا يدخل تحت الكيل والمعيار واما الممانعة
في الحكم وهي ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في
الفرع او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور
في الاصل كما في هذه المسئلة اي مسئلة التفاحة بالتفاحتين
ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نم امكانها في الفرع لما ذكرنا
الآن وهذا اشارة الى المنع الاول وان ادعيتها غير متناهية
بالمساواة لا نم في الصبرة لانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على
الآخر عاد العقد الى الجواز وهذا اشارة الى المنع الثاني وكقوله
في صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فيقول
ابعد التعيين ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد
صيرورته متعينا فلا نم ذلك في الاصل وهو القضاء فانه انما يصير
متعينا بالشروع او قبله فلا نم ذلك في الفرع وهو صوم رمضان
لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع لانه متعين بتعيين

الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا
لانه في يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة في صلاح
الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما الممانعة في نسبة
الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن
العم فلا نم ان العلة اى علة عدم العتق في الاصل اى في ابن العم
هذا اى عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق
لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمة وكقوله
لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
فلا نم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم
على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر
تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام
اذ لا تغيير اما هو اى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير
الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين
اذا اسلم احدهما قبل الدخول فعند الشافعي بانت في الحال وبعد
الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة
وعندنا يعرض الاسلام على الآخر وان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما

في الحال

203

في الحال سواء دخل بها او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد
احدهما اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند
الشافعي فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده
قيل ثم يتم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان
الاسلام لا يصلح قاطعا للملك والردة لا يصلح عفوا ولا يذهب
عليك انه لا تعليل ح ولا فساد وضع غايته انه لو قيل ان النكاح
يبقى على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولابقائه
للملك مع المنافي لكان السند لالا على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد
لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان ان الخصم قد رتب
على العلة نقيض ما يقتضيه او كقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن
الفرض فكذا بنية النفل عند الشافعي لان مطلق النية في العبادة
التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم
فاذا انصرف المطلق الى الفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض و
ليس في هذا فساد الوضع بالمعنى المذكور بل بمعنى ان فيه حمل المقيد
على المطلق وهذا ما ذكره بقوله فان بعض العلماء حملوا المطلق على
المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم

في الحال و بعد الدخول بانت

ذو خطر يعني كثير الاحتياج اليه فيشترط لتملكه شرط زايد وهو التقابض
كالنكاح فانه يشترط له الشهود ويتعلق بالمطعوم قوام النفس
وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة
اليه اكثر جعل الله تعالى اوسع كالماء والهواء فمعنى ترتيب اشتراط التقابض
في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع الرابع المناقضة وهي
تلجئ اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فلم
يفترقا في النية فينتقض بتطهير الخبث عن البدن او الثوب
فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول فيشترط
النية تحقيقا لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقي
فيقول المعترض ثم الوضوء تطهير حكمي يعني ان النجاسة حكمية اي حكم
الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيلها
الماء كما يزيل الحقيقة فهي اي فالنجاسة غير معقولة يعني ان العقل
لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع ان لا يعقل ان يتنجس
البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ولا منافاة بين عدم
استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع
وبعد وروده والمعتبر في القياس هو المعقول بمعنى ان يدرك العقل
ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع

فعلى

204

فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون
الخارج النجس منه سببا للحدث واما قول صاحب الهداية ان
تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب
الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين
ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد
محض لا وقوف للعقل على سببه ولا يلزم من قول صاحب
الهداية قياس المايعات على الماء في رفع الحدث لما صح قياسها
عليه في دفع الخبث بناء على ان عدم معقولية النقض هنا ممنوع
وعلى قوله لانه انما يصح القياس في المايعات على الماء في رفع الخبث
باعتبار انها مزيلة قالعة للنجاسة كالماء وهذا لا يوجد في الحدث
لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لكن تطهيرها بالماء معقول لما بينا
بخلاف التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد
والنية فلا يحتاج الا النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة
سواء نوى او لم ينو بل يحتاج اليها في صيرورته قربة والصلوة
يستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في ساير شرايط
الصلوة فانها لا يتوقف على وضوء هو قربة وانما يحتاج الى
كون الوضوء طهارة واما المسح ملحق بالغسل تيسيرا او وطبعه

الرأس لما نت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فكان خلفا
عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة
غير معقولة فكيف يكون تطهيرها بالماء معقولا تقريره ان المتصف
بالنجاسة الحكمية بحكم الشرع جميع البدن فازالتها وتطهيرها بغسل
بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن وخصوصا غير مخرج النجاسة
ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم قلنا
لما اتصف البدن كلها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع
البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى
بالسراية من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط البعض في
المعتاد دفعا للحرج والى هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف
في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي من امهات
الاعضاء فلا يكون غسل تلك الاعضاء غير معقول فلا يجب النية
واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع
بالنسبة الى البول والغائط فلا حرج في غسل جميع على ما هو الاصل
فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل فروع اخر مذكور في اصول فخر
الاسلام طويناها مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود ولا الفائدة
فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المقصود





ایراد مثال او مثالين **فصل** في الانتقال اي انتقال القايس
في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة
وحكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث وهو انما يكون قبل
ان يتم اثبات الحكم الاول وح اما ان يكون في العلة فقط او في
الحكم فقط او فيهما جميعا واشار الى هذا الاقسام بقوله فلا يخ
اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته اي علة القياس ولاثبات
الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج
اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم
كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته بالعلة الاولى اي لا بد
ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان الانتقال في العلة
والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في الاربعة والاول صحيح
كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا
يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية
ويشتغل باخر كما في قصة الخليل عم وان اطلق الانتقال على هذا
القسم لانه ترك هذا الكلام ويشتغل باخر وان كان دليلا على
الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عم حيث

قال ان الله تع يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات
الحكم فلا يبال باى دليل كان عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة
الاولى يعد ذلك انقطاعا في عرف النظار لئلا يطول الكلام بالانتقال
من دليل الى دليل والغرض وهو اظهار الصواب لا يحصل ح وفيه
فيه نظر واما قصة الخليل عم فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي
يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا
احي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القول
انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ولا نزاع في جواز مثل
هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فانه اذا باع
عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه
بنيتها فان قيل عندى لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل المنع
نقصان الرق فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا اى عدم نقصان
الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا
في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع من الانتقالات
كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان
والرابع احق لان العلة التي اوردها يكون تامة في قطع الشبهات

بلا احتياج



بلا احتياج الى شيء اخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات
حكم كذلك فهو باطل تكملة وهي تشتمل على ابواب وفصول فصل
في الحجج التي تصلح للدفع دون الاثبات ونلقبها بالقاصرة اولى من
تلقيبها بالفاسدة اذ لا خلاف في صحتها نظرا الى الاثبات منها
الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن
عدمه وهو حجة عند الشافعي والمزني وابو بكر الصيرفي خلافا للحنفية
والمتكلمين في كل شيء نفيا كان او اثباتا ثبت تحققه بدليل ثم
وقع الشك في بقائه ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع
بمعنى ان لا يثبت الحكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل
في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات كحيوة المفقود
فيرث المفقود عنده لا عندنا لان الارث من الاثبات فلا
يثبت به اى بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث من
باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار اى منع المدعى عليه
لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة
اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين وليس هذا حجة لدفع
الحق حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي واثبات
براءة المدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصح

حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب
البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري
لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون
حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا غيره
واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل
ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل فان عدم
الدخول هو الاصل فلا يصح حجة لاستحقاق العتق على المولى ان
بقاء الشرائع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن
ببقائها ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء
وفي العكس يحكم بالحدث واذا شهد وا انه كان ملكا للمدعي يحكم بالملك
مع وقوع الشك في طريان الصدق فانه حجة للاجماع على اعتبار
الاستصحاب في كثير من الفروع ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يدل
على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه ان
اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن
ممنوع ودعوى الظهور في محل الخلاف غير مسموع ثم انه ما ذكر نصب
الدليل في غير محل الخلاف لان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل
على البقاء بل الدال على البقاء هو سبق الوجود مع عدم ظن المنافي فيفيد

بكيفية

انه

207

انه يفيد ظن البقاء والظن واجب للاتباع فبقاء الشرائع بعد
وفاته عم ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بالاحاديث
الدالة على ذلك وفيه نظر لما عرفت فيما تقدم ان طريق زوال
الحكم الشرعي عم منحصر في النسخ واما في حيوته فتقدم جوابه في النسخ
من ان النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول
الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل
لبينه قطعا لوجوب التبيين والتبليغ عم والوضوء والبيع و
النكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض لجواز
الصلوة وحل الاستمتاع والوطي لان الثابت بيقين مثله وهذا
من فروع كون الاستصحاب حجة للدفع وقد مر انه لا خلاف فيه
ومنها اي الحجج المذكورة تحكيم الحال رب الطاحونة مع المستاجر اذا
اختلفا بعد مضي المدة في جريان الماء وانقطاعه ولا بينة يحكم الحال
فان تحكيم الحال عند عدم دليل اخر واجب فان كان جاريا في الحال
كان القول قول رب الطاحونة والا اي وان لم يكن جاريا كان القول
قول المستاجر وهو اي تحكيم الحال يصلح للدفع دون الاستحقاق فلو
مات مسلم وجاءت امرأته الذمية مسلمة وادعت الاسلام قبل
موته وانكره الورثة فالقول لهم لانهم الدافعون ويشهد لهم ظاهر

لا بنزول الا بتبليغ

الظاهر

الحدوث ولا يحكم الحال لان الظهور لا يصلح حجة للاستحقاق من ههنا ظهر
ان تحكيم الحال ايضا من وجوه العمل بالظاهر ومنها اي من الحجج المذكورة و
اضافة الحادث الى اقرب الاوقات من جملة ما يتمسك به للدفع
دون الاستحقاق ان يضاف الحادث الى اقرب الاوقات
حدوثه فانه الاصل في الحوادث وقد تمسك به زفر في اثبات
الاستحقاق على ما افصح عنه هذه المسئلة مات ذمي فجاءت امرأته
مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل
موته فالقول قولهم وقال زفر القول قولها لان الاسلام حادث
فيضاف الى اقرب الاوقات ولهم ان سبب الحرمان ثابت
في الحال فيثبت فيما مضى تحكيما للحال وهذا ظاهر نعتبره للدفع ما ذكر
ايضا ظاهر للدفع الا انه اعتبره للاستحقاق ولا يصلح له قبل كل الحجج
العاشرة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النسا اي في الممانعة
في دفع العلل الطردية والاخ من ان الاخ لا يعتق على اخيه عند
الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فانه يمكن الوجود بعلة الاخرى
الا انه يثبت بالاجماع او النص ان له علة واحدة فقط فانه ح يلزم
من عدمها عدم الحكم كقول محمد في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب
فانه لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان

ههنا

208

ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه ثبت ان العلة واحدة بالاجماع او
النص فهو استدلال صحيح والا فليس من جملة الحجج الشرعية اذ لم يقل
احد بحجيته بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وكذا
الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا بحجة
برأسها وقول زفر في غسل المرافق مرجعه الى التمسك بالاستصحاب
لا بما ذكر لان الاصل عدم الوجوب تقريره ان من الغايات ما يدخل
تحت المغيا ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرفقان تحت حكم البدو بالشك
والاصل عدم وجوب غسله وقد مر ان الاستصحاب حجة في الدفع

## باب المعارضة والترجيح

هو في اللغة جعل الشيء راجحا وفي
الاصطلاح بيان القوة لاحد المتعارضين على الآخر اذا ورد
دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد احترز به عما
يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها في زمان واحد احترز به عما يقتضي
حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض ولا بد ههنا من
اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه
في تحقق التناقض الا انه اريد بما ذكر اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه
الاخر بعينه حتى يكون النفي واردا على ما ورد عليه الاثبات فلا حاجة
الى اشتراط امر زايد وذكر اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص

على ما هو ملاك الامر في هذا الباب فان ثبتا وتساويا قوة بان يكونا
ظنيين او قطعيين فلا عبرة بكون احدهما متواترا والاخر مشهورا
لانهما قطعيان او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كخبر يرويه عدل
فقيه وخبر يرويه عدل غير فقيه فبينهما معارضة والقوة المذكورة
رجحان في الصورة الثانية وان كان اقوى بما هو غير تابع كالنص
مع القياس فلا يسمى رجحانا لعدم التعارض فلا يقال النص راجح
على القياس فهذه ثلث صور ففي الاولى معارضة ولا ترجيح وهذا
جائز اذ لا مانع من ذلك والحكم التوقف وفي الثانية معارضة
وترجيح وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح من قوله عم متعلق بقوله
رجحانا زن وارجح قاله لوزان حين اشترى منه سراويل بدرهمين
وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا نزن والمراد الفضل القليل لئلا
يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك الفضل القليل عفوا لانه
لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب
في الصورتين الاخيرتين واما حكم الثالثة فما ذكره بقوله واذا ثبتا وتساويا
قوة سواء ثبتا وتساويا عددا او لا ففي الاجماع اي في معارضة الاجماع
الاجماع يتعين التبديل على ما مر بيانه والكتاب والسنة اي في
معارضة الكتاب والسنة الكتاب بجمل ذلك اي ما وقع

والسنة السنة

في صورة

209

في صورة التعارض على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة
الشرع لانه اثر الجهل والشرع منزه عنه لكننا لما جهلنا المتقدم
توهمنا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو اثر جهلنا فان
علم التاريخ جوابه محذوف وهو يكون المتاخر ناسخا للمتقدم
والا يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن
باعتبار المخلص من الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك
عملا بالشبهين فان تيسر ذلك فيها والا يترك العمل بها ويصار
من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس مثال المصير الى السنة
عند تعارض الايتين كقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران
فاستمعوا له وانصتوا فانهما تعارضا فصرنا الى قوله عم
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس
عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير رض ان النبي
صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت
عائشة رض ان النبي عم صلاها ركعتين باربع ركوعات و
اربع سجدات فصرنا الى القياس على سائر الصلوات واقوال
الصحابة رض فان القياس وقول الصحابة رض في مرتبة واحدة
يعمل بايهما كان بشرط التحري وعند من اوجب تقليد الصحابي

يجب المصير اليه او لانه الى القياس وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجري
بين قياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر ولا بين الاجماع
ودليل اخر قطعي من الكتاب والسنة لان الاجماع لا ينعقد بخلاف
نص قطعي ان امكن والا يجب تقرير الاصل والحكم على ما
كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سور الحمار حيث تعارض
فيه الاثار روي عن ابن عمر رض انه نجس وروي عن ابن عباس رض
انه طاهر والاخبار روي عن جابر رض ان النبي عم سئل انتوضأ
بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انس رض
ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب
نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما
تعارضت الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا
بيقين والمتوضي محدثا كذلك فلا يزول بالشك واحد منهما وانما
لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم ح الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى
للطهورية الا هذا وفيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية لا تقرير
الاصول وان لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة ابقاء
الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي وهو اي التعارض
في الكتاب والسنة اما بين ايتين او قرائتين في اية كقرائة الجر





والنصب في قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي
مسح الارجل والثانية غسلها وما قيل ان المراد بالمسح في الارجل
هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يضرب له غاية
في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة وفايدته التحذير عن
الاسراف المنهي عنه فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه
على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا
شبيها بالمسح مردود بان التثليث في غسل اعضاء
الوضوء سنة والاسباغ مستحب والقول بوجوب الاقتصاد
على الوجه المذكور ينافي ذلك او سنتين او اية وسنة مشهورة
او متواترة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان فانه
اعتبر في التعارض الاتحاد في هذه الاشياء فالمخلص
بان يدفع الاتحاد في واحد منها اما الاول اي المخلص من قبل
الحكم فاما ان يوزع الحكم بان يجعل بعض افراده ثابتا باحد
الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى بين المدعيين
بحجتيهما او بان يحمل على تغاير الحكم بان يتبين مغايرة ما ثبت باحد
الدليلين لما انتفى بالاخر كقوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر لا يؤاخذكم الله باللغو

في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الآية
الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به فيها واللغو
في الآية الثانية ضد العقد بدليل اقترانه به فيها والعقد قول يكون له
الحكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اوفوا بالعقود فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو
خال عن الفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق
لقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب
عدم المؤاخذة اي الآية الثانية يقتضي عدم المؤاخذة في الغموس والآية
الاولى يقتضي المؤاخذة فيه لانه من كسب القلب والمؤاخذة على
كسب القلب ثابتة فوقع التعارض في الغموس فجمعنا بينهما
بان المراد من المؤاخذة في الآية الاولى المؤاخذة في الآخرة بدليل
اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة اي
لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر
الكفارة فقال فكفارته اطعام عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق
المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه و
ستره اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع
التعارض والشافعي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الثا

اي

اي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس ويحمل العقد
في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الآية الاولى حتى يكون
اللغو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو ويكون العقد
شاملا للغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة
عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب
القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض
لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله يلزم ان لا يكون العقد
يجري على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف ما قلنا فانه في عرف
الشرع حقيقة في قول يكون له حكم في المستقبل وايضا الدليل
دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية وهو
اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذات
الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل خطأ وهو
يحملها على المؤاخذة الدنيوية في الآيتين قيل لا تعارض ههنا
واللغو في صورتين واحد وهو ضد الكسب وهو السهو الخالي
عن القصد وهذا ظاهر في الآية الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب
وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم باللغو
الذي هو في الدنيا زائل قطعا بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله

بالسهو كقوله تع ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمؤاخذة
في الصورتين في الاخرة لان الاخرة دار الجزاء والمؤاخذة لكن في
الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو فقال الاثم
الذي في المنعقدة يستتر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا
وهي الكفارة فالاية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين
السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فالاية
الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا
ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما
الثاني وهو المخلص من قبل الحال فبان يحمل على تغاير الحال كقوله تع
فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف
يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال المستفاد من الغاية
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على
العشرة والمشدد على الاقل وانما لم يحمل على العكس
لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال
العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة
الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث
وهو المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان

يكونا



يكون الثاني ناسخا للاول مثلا ان كان دلالة النصين احدهما
محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا للمبيح لان قبل البعثة كان
الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا
على العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح تكرر النسخ اذ
يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم
وهو ان التكرار المذكور لا يثبت بالشك وفيه نظر لان الاباحة
الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها نسخا
وانما يكون لو ورد في الزمان المتقدم دليل شرعي دال عليها
وذلك غير مسلم ولو قيل بدل قوله ولو جعلنا على العكس تكرر
النسخ ولو جعلنا على العكس تكرر التبديل احدهما تبديل
الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة يندفع النظر فتدبر قال
فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة
اصلا ولنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يترك سدى في
من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان
الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء
كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد المحرم
وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان فلم يبق

الاعتماد والوثوق على شئ منها وظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب
على الانتفاع به مالم يوجد له محرم واعلم ان الشئ الذي كان الانتفاع
به ضروريا كالتنفس وغيره فغير ممنوع الا عند من جوز تكليف
ما لا يطاق وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة فانه لم يوجد له
دليل المنع ولا دليل عدمه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض
الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف
الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما
التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب
والمحظور والمكروه والمباح واذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان
اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت
خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم
لان الكلام فيما لا حكم للعقل بحسن ولا قبح ويقال على المحرم ان اردت
حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح
بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه و
ان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة واما

الوقف

213

الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما بمعنى
نفي التصديق بثبوت الحكم اذ لا يدرك ان هناك حكما ام لا
واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم
في الجملة اي لا ندرك ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فغلط لانه
جزم بعدم الحكم لا توقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يعقل
عدمه واما الثاني فرد بانا نعلم قطعا ان لله تع في كل فعل حكما
اما بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم
بالمنع والحكم بعدمه حتى يمتنع انتفاؤهما وانما التناقض بين الحكم
وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث فقيل انه
حق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل
وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب
على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان
المذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول
بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان
ولقوله ثم عطف على قوله لان قبل البعثة ما اجتمع الحلال والحرام
الا قد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما اي احد النصين
مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات

وان كان لا يعرف به بل يعرف بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى
لما قلنا في المحرم والمبيح فانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرر التبديل
بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت
يشتمل على زيادة علم ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد و
التأسيس اولى من التأكيد وان احتمل الوجهان اي معرفة النفي
بدليل ومعرفته بغير دليل بل بناء على العدم الاصلي فينظر فيه اي في
ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين
بيان انه بناء على العدم الاصلي كان الاثبات اولى كما روي انه عم تزوج
ميمونة رض وهو حلال مثبت وما روي انه عم محرم ناف هذا
نظير النفي الذي يعرف بالدليل وذلك ان نكاح المحرم جائز عندنا
تمسكا بالرواية الثانية خلافا للشافعي تمسكا بالرواية الاولى
فانه اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم على انه لم يكن
في الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه عم كان في الاحرام او في
م الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام
بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير
الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت والاحرام حالة مخصوصة
يدرك عيانا فيكون كالاثبات فكلاهما سواء فرجح بالراوي

وراوي



وراوي انه محرم عبد الله ابن عباس رض ولا يعدله يزيد بن الاصم
ونحوه وهو راوي انه حلال ثم ذكر نظير النفي الذي لا يكون بالدليل
بقوله ونحو اعتقت بريرة رض وزوجها حر مثبت واعتقت
وزوجها عبد ناف لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا النفي
انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان
فالمثبت اولى فالامة التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها
خيار العتق عندنا خلافا للشافعي لترجيح رواية انها اعتقت
وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذي يحتمل الوجهان بقوله واذا اخبر
بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا ويدرك
بظاهر الحال لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل بان اخذ باناء طاهر
من الماء الجاري ولم يغب اصلا ولم يلاقه نجاسة فان اخبر
واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فيسأل فان تبين وجه دليله
كان كالاثبات والا بل تمسك بالظاهر فالنجاسة اولى وعلى
هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي
انما تقبل اذا كانت عن احاطة علم به لان الشهادة على مثل هذا النفي
تعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة
على الاثبات مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم يحط به

رد لصاحب التلويح

ان هذا غير مقبول اصلا لانها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة
على الاثبات واما في القياسين عطف على قوله وفي الكتاب والسنة
فلا يحمل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا مدخل للرأي
في بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس
فيأخذ بايهما كان من القياسين ومن قول الصحابي بعد
شهادة قلبه لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان حجة
في حق اصابة الحق ولقلب المؤمنين نور يدرك به ما هو باطن لا دليل
عليه فيرجع اليه قال ابو اليسر هذا عندنا قال الشافعي يعمل
بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان
واقوال واما القولان المرويان عند اصحابنا فاحدهما مرجوع
عنه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده
بظاهر الحال اذ في الاول انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما
فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل وههنا ليس التعارض للجهل لان
المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل ضرورة
ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وان لم يكن مصيبا
بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير على ما يأتي فكل واحد
من القياسين دليل له في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم

وهذا



وهذا بخلاف النصين فان الحق فيهما واحد في حق العمل والعلم
جميعا لجواز النسخ **فصل** فيما يقع به الترجيح فعليك التحري (?)
من مباحث الكتاب والسنة متنا المراد به ما يتضمنها من الامر
والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر و
المفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح (?)
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة
وسندا المراد به الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة
واحاد مقبول او مردود وترجيحه باعتبار الراوي كالترجيح
بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية وباعتبار الرواية
كترجيح المشهور على الاحاد وباعتبار المروي كترجيح ما لم
يثبت انكار لروايته على ما ثبت وحكما كترجيح الحظر على الاباحة
وامرا خارجا كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل
من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن مباحث القياس
كترجيح ما عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته
بالايماء فيترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره
وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة لما فيها من
الاختلاف ثم ان الراجح تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب

ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى
واهم من اعتبار شان العلة وعند التركيب ما تركب من
راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او منهما ومن مرجوح وفي
المركبين الذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يتقدم ما يكون
الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وكل ذلك
يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم
بذكر بعضها والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول
قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في
مسئلة طول الحرة الحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة
عند الشافعي فان الشافعي يقول برق مائه مع غنيته عنه كالذي
تحته حرة قلنا هذا اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد
باذن مولاه اذ دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج
من شئت فيملكه الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا
من قياس الشافعي اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب
المشروع وعكس المعقول لان ما يثبت بطريق الكرامة يزداد
بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا التضييق من باب الكرامة
حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقا

وكما جاز

216

وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وليس بشيء لان رعاية
الكرامة على هذا الوجه تؤدي الى العود على موضعه بالنقض وهو
ان يكون للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر والارقاق ليس
فوق التضييع وهو جائز بالعزل باذن الحرة اتفاقا على ما نبه
عليه المص بقوله وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه
اتلاف حقيقة والارقاق دونه لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز
اولى هذا اشارة الى احد وجهي الضعف في قياس الشافعي
ثم اشار الى الوجه الاخر بقوله ونكاح الامة لمن له سرية
جائز عنده مع وجود ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق
الماء مع الغنية عنه فهذا الوصف غير منعكس لوجوده هنا
مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان
يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف يحل
له ذلك اذا كان له سرية او ام ولد وكما في نكاح الامة الكتابية
عطف على قوله كما مر في القياس فانه يقول الشافعي الرق
من الموانع لانه اثر في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة
على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا
اجتمعا اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب ويقوي المنع كالكفر

المجوسية فلا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسًا على نكاح له
المجوسية والجامع الكفر كما ذكروا على ما اذا كان تحته حرة قوله
ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة اشارة الى علة
الجامع في القياس الثاني والجامع ارقاق الماء مع الاستغناء
عنه وعلة اندفاع الضرورة باحلال الامة وقلنا هو نكاح
يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر فيجوز عندنا نكاح
الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة
الكتابية وايضا هو اي دين الكتابية دين يصح معه للمسلم
نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح
الامة التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان
الرق منصف لا محرم كالطلاق والعدة والقسم والحدود
لان الرقيق له شبه بالحيوان والجماد بواسطة الكفر فمن هذا الشبه
قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان
الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان
فطرف الرجال يقبل العدد اي لما كان الرق منصفا وطرف
الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك بان يحل للحر
اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف

بالعدد



بالعدد لان المرأة لا يحل لها الا زوج واحد فيتنصف باعتبار
الاحوال فيحل الامة بالنكاح حال كونها متقدمة على الحرة لا
مؤخرة عنها فانه ح لا يصح نكاحها اما في الامة المقارنة مع
الحرة في النكاح فقد غلب الحرمة فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن
هنا التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد
عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وغير ذلك بالمقارنة
او التاخير فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف
لان المقارنة والتاخير حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة
لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول
بالتثليث والحاق المقارنة بالتاخير تغليبا للحرمة احتياطا
كما في الطلاق والقرء التشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل
النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين لا واحدة
احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن
بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون
الواحدة وليس التشبيه في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا
للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وكما
في صحيح الرقبى عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية

رد لما قال الزيلعي

سيجئ في بعض النسخ زيادة
تحقيق في فصل العوارض

ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث على تقدير
تسليم تاثير الركن في التثليث وذلك لان الاكتفاء بالمسح
خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الطلا ليس
الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما في
المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة
والامر الثاني من ترجيح العكس قوة ثباته اي ثبات الوصف
على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا
الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف
والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار
كما في اركان الصلوة بل يوجب الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال ل
وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا
يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودايع والمغصوب
فانه لا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او رد
المغصوب وفي رد البيع بيعا فاسدا والايمان ان البر واجب
عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر ونحوها
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية
في الحج وكما في الغصب فانه اي الشافعي يقول ما يضمن بالعقد

يضمن

218

يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة
مال كالعين وان كان فيه اي في المثل تقريبا فضل وهو
الضمان فهو على المتعدي لئلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم
على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف
اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم
الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم يجب الضمان يلزم اهدار
حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف
والاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل
باب من المعاملات والعبادات كالاموال كلها والصلوة و
ب والصوم ونحوهما ووضع الضمان في المعصوم اي عدم ايجاب
الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف
العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي
غير مشروع اصلا لقوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء
اي بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله
ابتداء عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل
وهو معلوم الله تع والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك

فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف منع المثلية
فان التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم
لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع
وذا لا يجوز اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف الى عجزنا عن الدرك
الى درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله
ولان الوصف وهو كون المماثلة تامة وان قل فائت على
تقدير وجوب الضمان اصلا بلا بدل والاصل وهو حق
المغصوب منه في المثل وان عظم فائت الى ضمان يصل اليه
في دار الجزاء فكان هذا الفوت تاخيرا والاول وهو فوت
الوصف ابطالا والتاخير اولى من الابطال ثم اجاب عن قياس
الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله
وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة فقياسنا وهو
ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات
لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه
لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع قضاء الصلوة والصوم و
نحوهما في جميع العدوانات والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها

جنس



جنس الوصف او نوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد
في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيترجح على تأثير وصف الركنية
في التثليث لانه في الغسل فقط وهو قريب من الثاني لان
قوة ثبات الوصف على الحكم يكون بلزومه له يوجد في صور كثيرة
بل الثلثة راجعة الى قوة التاثير في الحقيقة لكن شدة الاثر
باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما الا بحسب الاعتبار
والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع
صور عدم الوصف ويسمى لازم العكس المتعارف عكسا و
ذلك لان العكس هو جعل المحكوم به محكوما عليه فعكس
قولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف
انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء
اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم كقولنا مسح اي مسح الرأس
مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما
ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف ركن لان المضمضة متكررة
وليست بركن اي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن
تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه الا كل ما هو

بان ص

كلما وجد الوصف وجد الحكم

ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق
ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وكقولنا في بيع الطعام
بالطعام مبيع عين لا يشترط قبض بدله فلا يشترط قبض بدله كما
في ساير المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم
فان المبيع غير عين يشترط بدله قبض بدله كما في الصرف والسلم
انما قال قبض بدله دون قبضه لان المبيع في السلم وهو المسلم
فيه غير مقبوض والمقبوض وهو راس المال غير مبيع فانه اولى من
قوله كل منهما اي من الطعامين مال قوبل بجنسه حرم ربا الفضل
وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبض بدله
فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوا
كالثياب فعكس القضية المذكورة وهو كل مال لو قوبل بجنسه
لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح في هذه الصورة
وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح اما انه من وجوهه فلانه اذا
وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن
بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما انه اضعف
فلان المعتبر في العلية التاثير ولا عبرة للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة

وكل مبيع عين ص
لكل ص
[illegible]





الاول اقوى من العدم عند العدم **مسئلة** اذا تعارض وجوه
الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح
بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العرضي والذاتي ما يقوم
بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصفي ما يقوم
بالشيء بحسب امر خارج عنه كما تعارض جهة الفساد والصحة
في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينوي الصوم من الليل فانه لا يصح
الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وذلك ان بعض الصوم وقع
فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا
لوجودها لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح
الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر وذكروا امثلة اخرى
وفيما ذكرناه كفاية فهو يرجح الفساد بكونه عبادة وكل عبادة
مفتقرة الى النية وهو وصف عارض لان الامساك من حيث
الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تع ونحن نرجح
الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذات
وذلك اي الترجيح بوصف العبادة ترجيح عرضي **فصل**
ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي قول
الشافعي في ان الاخ المشتري لا يعتق الاخ يشبه الولد بوجه

وهو الحرمية وبه ابن العم يوجد كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة
ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد موثر
في الحكم المطلوب اقوى منها اى من المشابهة في الف وصف غير
موثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم لزيادة فائدته كالطعم فانه
يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اى لعموم الوصف في الترجيح
بالقوة وهو التاثير لا بصورته بان يتكثر محال الوصف ومنها
الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزئين اولى من ذات اجزاء
وما لا جزء له اولى من ذات جزء بحكم الدلالة ولا اثر لهذا لما ذكرنا و
فيه نظر لان المراد بعدم التاثير للاكثر والاعم والابسط ان كان عدم
التاثير مطلقا فلا خلاف ثم انه بعدم الموثر وان كان عدم التاثير
كالاخر فلا م انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن مسئلة ترجح بكثرة
الدليل عند البعض لغلبة الظن اى لاجل حصول الظن بالحكم بها
اى بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك الجميع
لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل لا عند ابى حنيفة
وابى يوسف لهما ان كل دليل مع قطع النظر من غيره موثر فوجود
الغير وعدمه سواء لان تقوى الشئ انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون

بتعاله

الظن م

علته م

اسهل م

227

بتعاله واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه ودليل بل يكون
كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل
بالتعارض وللقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم
انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه
موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة وايضا لهما القياس على
الشهادة فانه لا ترجيح بكثرة الشهود اجماعا وايضا لهما الاجماع
على عدم ترجيح ابن عم وهو زوج او اخ لام في التعصيب
فانه لا ترجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك
بل يستحق بكل السبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل
الارث ثابت واللازم منتف خلافا لابن مسعود رض في الاخير
الذى ابن عم هو اخ لام فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك
فيستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام
فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اى جهة
الاخوة لام تابعة للاولى اى للاخوة لاب لان الحيز اى حيز
القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل
بهما اى بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف
الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على

لان المرجح ه

الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه ح
الى حين يبلغ حد الشهرة يحصل هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا
بالمجموع من حيث المجموع فهى وصف واحد قوى الاثر فكانت
صالحة للترجيح ثم هو القوة لا الكثرة وان كانت حاصلة من
الكثرة فيعتبر هنا الكثرة المتادية الى هذه الهيئة واما اذا لم
يؤد اليها فلم يعتبر وكذا ذلك فى كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة
اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بمجموعها فكثرة الاجزاء
توجب القوة لا كثرة الجزئيات واعتبر ذلك بان اهد لحمل الاثقال
والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف المصارعة فان
الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوى يغلب الالاف من
الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير
الوصف فهى راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة
فى صوم غير مبيت لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل
الثانى لان كل دليل هو مؤثر فى نفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلا
ولا يرجح القياس بقياس اخر يوافقه فى الحكم لا فى العلة ليكون من
كثرة الادلة لانه لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لانه لا يتحقق
تعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة لان حقيقته ومعناه الذى

بصيره



الحفنة بالحفنتين نخ

يصير به حجة هى العلة لا الاصل ثم لا يكون هناك قياسان بل
قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح مثاله علة
الربوا عند الشافعى الطعم وعند مالك الطعم مع الادخار ولكل
واحدة من العلتين المتغايرتين توجب حرمة بيع الحفنة با
بالحفنتين ولا يرجح الحديث بحديث اخر وعلى هذا الذى ذكرنا من ان
كل ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل ما
يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد
ليفيد القوة ثم بين ذلك فى العلل الحسية للاحكام الشرعية
التى وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا اذا جرح
احدهما جراحة واحدة والاخر عشرا اى عشر جراحات على المجروح
واحد مات فالدية نصفان بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات
وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين سيان فى لا يرجح صاحب
الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق به دون الاخر ولكن يقسم
بقدر الملك لان الشفعة من مرافقه اى منافعه كالثمرة والولد
فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها لان المراد هنا العلة
الفاعلية والدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة
لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتاثير

العلة الى علية في المعلول ليس بطريق التوليد بل باجراء الله تعالى اياه
عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب
الثمر على الشجر والولد على الحيوان **باب الاجتهاد** وهو
في اللغة استفراغ المجتهد في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه
كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة
واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
يتنوع الى استدلال ظني انما قيد به لان الاستدلال في المسئلة
الفقهية قد يكون قطعيا كما في صورة الاقتضاء والضرورة وقياسا
لانه لا يخلو من ان يكون في مورد النص او في غيره والاول استدلال
ظني والثاني قياس فبينهما اي بين القياس وبين الاجتهاد عموم
وخصوص وهذا مما اشتبه على كثير من مهرة هذا الفن وشرطه اي
شرط الاجتهاد ان يحوي علم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة
بمعانيها المعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند
الطلب لا الحفظ عن ظهر القلب لغة بان يعرف معاني المفردات
والمركبات وخواصها في الافادة وشرعا بان يعرف المعاني الشرعية
واقسامه المذكورة في التقسيمات الاربعة وعلمها اي علم السنة متنا وهو
نفس السنة والمقصود معرفة اقسامها من القولية والفعلية والتقريرية

وسندا



وسندا وهو طريق وصولها الينا وفي ذلك معرفة ما يتعلق بالراوي
ووجوه القياس كما ذكرنا بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول
منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويتضمن ذلك معرفة
مواقع الاجماع فان القياس المخالف له مردود وحكمه اي اثره الثابت
غلبة الظن بالحكم فلا يجري فيما يجب فيه الاعتقاد والجازم مع احتمال
الخطاء والمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد
مصيب وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما
معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا
اجتهد واثنان في حادثة وادى اجتهاد هذا الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد
ذاك فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ومن قلده تمسكهم ان المجتهد
كلفوا باصابة الحق ولولا تعدده يلزم التكليف بما ليس في وسعهم
لان التكليف بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد تكليف
باصابة الحق وليس في وسع المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر القبلة
والحق فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا فان القبلة جهة التحري
حتى ان المخطئ يخرج عن العهدة اي عن عهدة الصلوة ولما استشعر
ان يقال تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالحل
وعدمه وهو محال تدارك دفعه بقوله واختلاف الحكم بالنسبة

المقومين جايز بان يكون الشئ واجبا على المجتهد والمقلدين له وهو
غير واجب على آخر والمقلدين له كما كان في ارسال رسولين
الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام ثم اختلفوا اى القائلون
بحقية الجميع فقال بتساوى الحقوق في الحقية لان دليل التعدد
لا يستلزم التفاوت بين الحكمين وفيه نظر لانه يجوز ان يثبت
التفاوت بدليل آخر وعند بعضهم واحد منها احق لانها اى الاحكام
الاجتهادية لو استوت لاصيب بمجرد اختيار الحكم باذنى دليل
من غير مبالغة في الاجتهاد وقال في التقويم لو تفاوت الحقوق لبطل
مراتب الفقهاء وتساوى الباذل لكل جهده في الطلب ومن اختار
الحكم باذنى طلب وبهذا التقرير اندفع ما قيل قبل الاجتهاد لا يعلم
ان جميع الاجتهادات تتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا او يختلف
فيكون الحق ح متعددا اذ ليس لكل مسئلة اجتهادية مما يتعدد
فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا
عليه ولنا قوله تع ففهمناها سليمان ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لم يكن لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة وفيه نظر لان المعنى فهمناها
الى الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويدل على ذلك قوله
وكلا آتينا حكما وعلما وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات

وان اخطات



وان اخطات فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ
واحدا واذ لا تخصيص تساوى الاجرين فلا مخالفة بين الحديثين
احفظ هذه الدقيقة فان لها شانا وقال ابن مسعود رض ان
اصبت فمن الله وان اخطات فمني ومن الشيطان وغيرها
من الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب
والخطا وهي وان كانت من الآحاد الا انها متواترة من جهة
المعنى والا لم يصح الاسناد لا على الاصول ثم اشار الى الاكثر لا
بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى
النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد نصان صيغة
في حادثة لا يتعدد الحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون
احدهما منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق
اذا وردا معنى اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد
دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا وكذا اذا وجد دلالتهما
معنى بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين
الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين
والممتنع لا يكون شرعيا عند اهل المحل وهو لازم في شرع نبينا
لانه عم مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص

على السواء

او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العموم ثم اجاب
عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد بعيد لانه اذا اخطأ فهو
مصيب نظرا الى الدليل والى رعاية شرائطه بقدر الوسع
وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما
هو حق عند الله تع او خطاء فلا يلزم عبث واما مسئلة القبلة
فليس التحري فيها لاصابة جهة البيت بل لان القبلة في حق
من وجب عليه التحري وهو الذي اشتبه عليه جهة الكعبة وليس
عنده من يخبرها جهة تحريه يدل على ذلك انه لو اصاب جهة بلا تحر
وعلمها في الصلوة لا تصح صلوته ولو اخطأ بعد التحري تصح فليست
بنظير لما نحن فيه واما فساد صلوة من خالف الامام على الاحالة
فلانه بنى في الاقتداء به وبناء صلوته على صلوته فاسد لانه فيه
على احد المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض
هو مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر
الى الحكم في الانتهاء لما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث
ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء
وفيه نظر ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من
الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر

منه صح

فدل

225

بخطئ صح

فدل هذا الحديث على ان المخطئ ابتداء وانتهاء مخطئ لان المجتهد لو
كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا لنزول العذاب وعند البعض
مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد
مصيب والحق عند الله واحد فان قوله بوحدة الحق دل على ان
مراده من الاصابة في حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى الدليل بمعنى
انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما
كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي
في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا لقوله تع ففهمناها سليمان
الآية سمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة الحق
ولو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما علما بل ظلما وجهلا وقد مر
ما فيه من موضع النظر فتذكر ونظير الاجر نبيل وتضعيف الاجر
لما عرفت فيما تقدم ان اجر المخطئ ليس نصف اجر المصيب بل
عشره يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه
فان الثواب والاجر انما يكون على الصواب وللقائل ان يقول لا نسلم
ذلك بل اجر المخطئ على كده في الاجتهاد واما قوله لولا كتاب
من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او
المن فرخص النبي عم الفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء

شرائطه صح

وهو الرخصة لمتكلم العذاب على ترك العزيمة وهي القتل او المن فنزول
العذاب كان واجبا على ترك العزيمة على تقدير عدم سبق الكتاب
بالرخصة فالمعنى انتفى العذاب بترك العزيمة بسبق الكتاب
بالرخصة فلا ولانه فيه على استحقاق العذاب بالخطاء في الاجتهاد
والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا وماجورا الا ان يكون طريق الصواب بيّنا فيكون الخطاء
لتقصير من المجتهد فيعاتب واما المخطئ في الاصول والعقائد
فيعاتب بل يكفر او يضلل لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب
هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية القسم الثاني من الكتاب
في الحكم وينتهي الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر
اما الحكم الذي اصاب فيه المجتهد فكونه منسوبا الى الله تعالى ظاهر
وكذا الذي اخطأ فيه منسوب اليه تعالى فانه لما كان المجتهد ومن قلده
مامورين به كان ذلك الحكم بهذا الاعتبار منسوبا اليه تعالى والمحكوم به
وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ليس المراد من المحكوم
عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح في المنطق بل من
وقع الخطاب له وما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد
بكذا او نورد الابحاث في ثلثة ابواب **باب في الحكم** وهو

قسمان



قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر او يكون والمراد
تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا
فالتعلق داخل في ذلك الشيء وبها حاصل في جميع الاحكام
كالحكم بان هذا ركن ذلك ان كان المتعلق داخلا في ذلك
الشيء او سبب ذلك ان كان المتعلق موصلا اليه في الجملة
او نحوه كالحكم بان هذا علة له ان كان مؤثرا او شرط له ان كان
الشيء متوقفا عليه اما القسم الاول فاما ان يكون صفة
لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك اثر
لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح وملك
المنفعة في الاجارة وثبوت الدين في الذمة وانما جعل الملك
حكما مع ان الحكم هو الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق
ذكره لان ثبوت الملك لما كان بحسب وضع الشارع جعل
الملك حكم الله الثابت بخطابه والاول اما ان يعتبر فيه اي في
مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان صحة العبادة
كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا
انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب
مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل

بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا
اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي
كتفريغ الذمة اما الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات
الشرعية اي الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك
الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبينونة في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي
يسمى صحة لا يقال البيع الفاسد يوجب الملك بعد القبض فينبغي
ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه لان الاثر المقصود
من البيع الملك المباح وما يثبت بالبيع الفاسد انما هو الملك
المحظور وكونه بحيث لا يوصل اليه بان يكون عدم ايصاله اليه
من جهة خلل في اركانه وشرايطه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي
اركانه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا اي المتصف
بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق على
لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع ثم المعاملات احكام اخر منها
الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط الايجاب
والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر

عليه



عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث
لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ
والمنعقد اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد
او لا يكون اما الاول فهو الحكم الاصلي فان كان اولى من الترك
مع منعه اي مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى
من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض اعلم ان الفرض
على نوعين اصلي كقراءة مقدار ثلث ايات في الصلوة وملحق به
كالزيادة عليه والحد المذكور انما هو للاول واما الثاني فيشارك
النفل في الحكم فتامل وبظني واجب وعلى هذا يدخل الفرض
الاجتهادي في حد الواجب وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب
عليه الرسول عم والخلفاء الراشدون من بعده كالتراويح فسنة
السنة بهذا المعنى هي الواسطة بين الواجب والمندوب واما
السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين فيعم تلك الواسطة وغيرها
والا فمندوب او نفل والفرق بينهما ان الثاني يجامع الكراهة
دون الاول وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى
من الفعل مع منع الفعل فحرام وعلى هذا يدخل في حده المكروه

كراهة التحريم ثم ان المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام كما اذا ورد
فيه الرخصة وبلا منع فمكروه اى كراهة تنزيه وان استويا فمباح
فهو اخص اخص من الحلال لان الحل يجامع الكراهة دون الاباحة
ومقابله المحظور وهو اعم من مقابل الحلال وهو الحرام لصدقه على
المكروه كراهة تنزيه دون الحرام فالفرض لازم عملا وعلما للثبوته
بدليل قطعى حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما لثبوته بدليل
ظنى فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بدليله واما ان كان مأوّلا
فلا يفسق ولا يضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف
ويعاقب اى يستحق العقاب تاركهما اى تارك الفرض والواجب
والشافعى لا يقول بالفرق بين لفظى الفرض والواجب فى المعنى المنقول
اليه لا نزاع له فى تفاوت مفهوميهما لغة ولا فى تفاوت ما ثبت
بدليل قطعى كالحكم بكتاب الله تعالى وبما ثبت بدليل ظنى كالحكم بخبر الواحد
فى الشرع وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم
تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى او ظنى فالنزاع لفظى
وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم من الفرض والواجب ايضا
وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون

هذا

228

هذا المعنى بقطعى او ظنى فيقال الزكوة واجبة وقد يطلق الفرض على ما
ثبت بظنى كقولنا الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ايضا وكل
من الاطلاقين شائع مستفيض والسنة نوعان سنة الهدى
وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة
ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبى عم
فى لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة انما
تطلق على طريقة النبى عم عند الشافعى وهو اختيار فخر الاسلام
وكثير من اصحاب ابى حنيفة للعرف الطارى وعندنا على
غيرها ايضا فلا تنصرف الى طريقته عم بدون قرينة قيل فان
السلف كانوا يقولون سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام
فى السنة المطلقة وهذه مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبت
بها كما قال ابو حنيفة الوتر سنة وكقول محمد عيدان اجتمعا احدهما
فرض والآخر سنة والنفل وكذا المندوب يثاب فاعله ولا
يسيء تاركه قيل وهو دون سنن الزوائد ويرد عليه ان النفل
من العبادات وسنن الزوائد من العادات وهل يقول احد ان نافلة
الحج دون التيامن فى التنعل والترجل وهو اى النفل لا يلزم
بالشروع عند الشافعى حتى لو نقض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا

يعاقب على تركه لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير
فله ابطال ما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لانه لخلوه عن القصد
بل هو بطلان المؤدى ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد
الشروع فانه عين محل النزاع وعندنا يلزم اي النفل بالشروع
لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى ولان
ما اداه من النفل صار لله تع فوجب صيانته لان التعرض لحق
الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما ادى الا بلزوم
الباقي اذ لا صحة له بدونه فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان
العبادة مما يحتاط فيها فلا تعارض بين وجوب صيانة المؤدى
المقتضي لزوم الباقي وكون النفل مخيرا فيه المقتضي جواز ابطال
المؤدى كما مر بيانا فقطا وايضا لما وجب صيانة ما صار لله تع تسمية
بمنزلة الولد وهو النذر وهو ادنى حالا مما صار لله تع فعلا وهو
المؤدى من النفل مما صار له تع فعلا اولى ويبتنى ان ابقاء الشيء
وصيانته عن الابطال اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى
الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تع
تسمية فلان يجب اسهلهما وهو ابقاء النفل لصيانة اقوى
الشيئين وهو ما صار لله تع فعلا اولى بالوجوب والحرام يعاقب





على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب
الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا
ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اي في الحرام لعينه
قد خرج المحل عن قبول الفعل شرعا حتى كانه الحرام نفس
نسبة الحرمة واضافتها اليه فعدم المحل هنا اصلا والفعل تبعا
فيسند الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل او خروج
العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد
والزم لانه اطلق المحل وقصد به الحال على ما قال كثير منهم اي
من اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة الفعل
على ذلك كما في الحرام لغيره فانه اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا
باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه
انها منشأ الحرمة لا ان اكلها حرام بطريق ذكر المحل وارادة الحال
فالتجوز في المسند اليه وهنا في الاسناد حيث اسند الحرمة الى
منشئها والمكروه نوعان كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب
ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب هذا عندهما وعند محمد الاخير
حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني من قسمي
ما يعتبر فيه احوال المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا

الفعل لعدم المحل فيكون صح

بل يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وهو ما يكون مشروعا
مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا وما وقع من القسم
الاول وهو الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة
يسمى عزيمة وهي اما فرض قطعيا كان او اجتهاديا او واجب
او سنة او مستحب لم يقل او نفل لما عرفت انه قد يكون مكروها
فلا يناسب ان يعد من اصول العزيمة لا غير اي لا يكون العزيمة مباحا
ولا حراما ولا مكروها ما دامت هي حكم اصلي والرخصة اربعة انواع
نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من
المجاز احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما
الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما
شرع لم يقل فما استبيح لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية
مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان
حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدلائل الدالة عليها لكن حقه اي حق العبد
يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان
فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة لله في دينه
اي طلبا للثواب فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف
واكل مال الغير والافطار في رمضان في حق المقيم الصحيح ونحوه

من العباد



من العباد فان الحكم في الاكراه على واحد منها ايضا كذلك
والثاني وهو الذي رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه
رخصة فما شرع مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان
المحرم للافطار وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب
قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب هو شهود
الشهر تراخي حكمه وهو الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة
هنا اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة
المسلمين والعمل بالرخصة انما شرع لليسر فالاخذ بالعزيمة موصل
الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها
اولى وعند الشافعي العمل بالرخصة اولى الا ان يضعفه استثناء
من قوله والعزيمة اولى فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه
بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره يستديم
للعباد ثم مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه
رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار
رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا
في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فيه فالحكم
الاصلي فيه الحرمة وليس شبهة كون مشروعية اجراء كلمة الكفر حكما اصليا

اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة
مجازا واتم في المجازية ما وضع عنا من الاصر والاغلال لثقل
تكليفهم وصعوبته يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا
اصلا فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا تخفيفا
شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما
في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم تكن رخصة حقيقة بل مجازا والرابع
اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من
الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط
كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة
الرخصة بخلاف القسم الثالث كما بينا كقول الراوي رخص في
السلم اوله نهى الرسول عم عن بيع ما ليس عند الانسان فان الاصل
في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم وهذا الحكم مشروع
لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا للعجز
عن التعيين فمن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة
كان له شبه بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة
فان حرمتهما ساقطة ههنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة
لقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء

من الحرمة



231

من الحرمة فبقيت مباحة بحكم الاصل ولان الحرمة اي حرمة
شرب الخمر لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس اي
البنية الانسانية واما قصر الصلوة فهو عزيمة والاكمال مكروه
ومخالف للسنة ولكنه يسمى رخصة مجازا وقال الشافعي
القصر رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا في التحفة وقال في البدايع
روي عن ابي حنيفة انه قال من اتم الصلوة في سفر فقد اساء
وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلي
بعارض الى تخفيف وتيسير ولم يوجد هنا اذ الصلوة في الاصل
فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتان في
حق المقيم فاقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا
في الاصل فانعدم معنى التغير في حقه وفي حق المقيم وجد لكن الى
الغلظة والشدة لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون
الصلوة المقصورة ~~ولا دلالة في كون الصلوة المقصورة~~ صدقة
روي عن عمر رض انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته على ما ذكر
من كون القصر رخصة فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو
اقرار ركعتين على حالهما في حق المسافر والفرق بين رخصة

الاسقاط ورخصة الترفيه يتضمن الرفق وعدمه تقرير ان الخيار
اللازم لاولى الرخصتين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في
افطار المسافر فان كلا من صومه وافطاره يتضمن رفقا ومشقة
من حيث ان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير
رمضان اشق فان التخيير يفيد منقوض برخصة المسح فانها رخصة
ترفيه ودل على ذلك ان الغسل مشروع وان لم ينزع خفيه ولاجل
ذلك يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل الخف حتى انغسل اكثر
رجله مع ان الرفق متعين في المسح ولا رفق في العمل بالعزيمة واما
القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر
فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان
مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس من ان المراد بتاثير الشيء ههنا
هو اعتبار الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء
الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلا
اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فعلا
اقل من ان يدل على وجوده فعلامة لا يذهب عليك ان العمدة في
هذه التقسيمات هو الاستقراء والذي ذكر في صورة الحصر لمجرد الضبط
والا فقوله والا فعلامة الحرم لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية

نتعلق

232

كتعلق النجاسة بصحة الصلوة اما الركن فقد ظهر حده مما تقدم و
قد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد
ووجه التشنيع ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن
لان الزائد خارج والركن داخل فانه ان كان اي الاقرار ركنا
يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد
فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكنه في حكمه
لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر
المركب موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن المركب
فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية
كالاقرار في الايمان وقد يكون باعتبار الكمية كالاقل في المركب
منه ومن الاكثر واليه اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا ال
الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان
اي حكما من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك بانتفائه واليد
ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة فهي الخارج المؤثر
الا ان لفظ العلة يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز
فينقسم الى اقسام كما ينقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما
او الاسد الى السبع والرجل الشجاع باعتبار ما يطلق عليه

اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة
الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان واشار الى هذا
بقوله فانها علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها بلا واسطة
هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى
ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول
بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة عليه بالذات وفرق
بعض مشايخنا بينهما اى بين العقلية والشرعية فقالوا
المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط
كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط واما اسما ومعنى
كالبيع الموقوف والبيع بالخيار من حيث ان الملك مضاف اليه
علة اسما ومن حيث انه مؤثر على ما ذكرنا في اخر فصل مفهوم
المخالفة ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب الذي هو
الكثر فطرا من الحكم ودلالة كونه اى كون البيع الموقوف والبيع
بالخيار علة لا اسبابا وان كان الحكم يتراخى عن العلة اسما ومعنى
كما يتراخى عن السبب ان المانع اذا زال بان ياذن المالك
في بيع الفضولي ويمضى مدة الخيار وجب الحكم به اي بالملك





من حين الايجاب اى من وقت العقد حتى يملكه المشترى و
زوائده المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة
عطف على قوله كالبيع فانها علة اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة
ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا
وليست الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم
وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا تكون علة حكما لكنها
اى لكن الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى
وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة
رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد بخلاف
البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع
كما بينا فكانه ليس هناك تخلل زمان وكذا الطلاق المضاف
الى المستقبل صريحا كقوله انت طالق غدا فانه علة اسما
ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه لكن
يشبه الاسباب وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى
لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لتراخي الحكم الى وجود النماء الذي
اقيم حولان الحول مقامه ثم انه علة تشبه الاسباب لعدم مقارنة
الحكم وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة

حقيقية مستقلة وليس كذلك لان المؤثر هو المال النامي لا مجرد
وصف النماء فانه قايم بالمال لا استقلال له اصلا فلا يصلح ان
يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي وليس النصاب
علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء
حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي انما يحصل
بزيادة الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال
في التجارة والنماء الحكمي هو الحول ولا يحصل شيء من ذلك
بنفس النصاب حتى يوجب النصاب صحة الاداء قبل تمام الحول
لكونه علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية فيتبين بعد الحول انه
اي المؤدى كان زكوة وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى
حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع
عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا
لابي يوسف ولما كان هذه الامثلة من قبيل العلة تعم الحكم فقال علة ح
وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو علة علة ح
للعتق فالعلة في جميع هذه الصور تشبه الاسباب من جهة تراخي
الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل
حاصلة بالاول لكن لا يتحقق في شراء القريب التراخي فشبهه

بالاسباب



بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير واما بكسر الهمزة ما له شبهة
العلة كجزء العلة وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة
لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه وكالاسباب
لان السبب طريق موضوع لثبوت الحكم بعلة وجزء العلة ليست
كذلك والمراد بالجزء الاجزاء واحد الجزئين الغير المرتبتين كالقدر
والجنس ولذا قال فخر الاسلام انه وصف له شبهة العلية
لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وفيه نظر لانه لا تاثير لاجزاء
العلة في اجزاء المعلول على ما هو المقرر عندهم وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول ولذا قال الامام السرخسي انه سبب
محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له
ما لم ينضم اليه الجزء الاخر فيثبت به اي بجزء العلة ما يثبت
بالشبهة لان جزء العلة له شبهة العلة كربوا النسيئة يثبت
باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما العلة علة
معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك
للعتق فان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة الا ان للملك
ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول
بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية

غير الجزء ح

واليه اشار بقوله فاذا تاخر الملك يثبت الحكم اى العتق به
قيل فيه نظر لان الملك علة اسما معنى وحكما لان اضافة الحكم اليه
وثبوته به شايع فى عبارة القوم وكيف لا يكون علة اسما مع
ان الجزء الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا
اليه واجيب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا
للحكم على ما صرح به الامام السرخسى وغيره والملك لم يوضع
فى الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب
حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق
فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما ولا يضمن
عند ابى حنيفة والخلاف فيما اذا اشتريا معا واما اذا اشترى
القريب بعد الاجنبى يضمن بالاتفاق والفرق له ان فى الاول
رضى الاجنبى بفساد نصيبه حيث شارك القريب ولا يعتبر
جهله وفى الثانى لم يرض وان تاخر القرابة عن الشراء كما اذا
اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه
يثبت العتق بها اى بالقرابة حتى يضمن مدعى القرابة قيمة
نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لا يضمن
بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى

الشهادة



الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا رجع يضمن النصف فان
الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما
اسما وحكما وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه
كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء
المفاصل والمس والنكاح اقيما مقام الوطى فى ثبوت النسب
وحرمة المصاهرة وما ذكر المدعو اليه فى الثلثة الاول لظهوره فيها
او باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة مقامها فى قوله
وان احببتنى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق و
حدوث الملك مقام الشغل فى الاستبراء والداعى الى ذلك
اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل
مقام المدلول احد الامور المذكورة فى قوله اما دفع الضرورة كما فى
احببتنى وكما فى الاستبراء واما للاحتياط كما فى تحريم الدواعى
الى دواعى الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث
اقيمت مقام الزنا فى الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع
الاجنبية واقيمت مقام الوطى فى الحرمة حالة الاعتكاف
والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة وهذا ما ذكره بقوله
فى الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء

الخفائين والفرق بين الحرج والضرورة ان في الاول لا يمكن
الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان الوقوف عليها محال
فالضرورة داعية الى اقامة الاخبار عنها مقامها واما المشقة
في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن
لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي الذي يرتقي
الى اقسام سبعة ينحصر فيها العلة بقي قسمان علة معنى فقط وعلة
حكما فقط والتقسيم المذكور يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما
الا ان القوم لم يصرحوا بهما ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة معنى
وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما لعدم الا
الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من
العلة يكون هذا بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة
القسم
فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين
فالجزء الاخير علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه
وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط الذي علق
عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
علة حكما فقط واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين

الحكم



الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه اي الى السبب وحادثة به
كسوق الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى السوق
وحادثة به هو السبب لان السوق لم يوضع للتلف ولم يؤثر
فيه وانما هو طريق اليه فالسبب ح في معنى العلة فيكون له حكم
ن العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة احترازا
عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه اي الى
رد لصاحب التنقيح
السبب فيجب الضمان لم يقل فيجب الدية لان المتلف لا يلزم
ان يكون انسانا كسوق الدابة ونحوها ويجب بالشهادة
بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد عندنا اي اذا
شهدا ان عمروا قتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه اي لان
القصاص جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادة
انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بحكم القاضي واختيار الولي في
القصاص على الدية وان لم تكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم
مضافة اليه اي الى السبب كان تكون العلة فعلا اختياريا فسبب
ك حقيقي اي فالسبب سبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يعزر
في الغنيمة الدال على مال بسرقة والدال على حصين في دار الحرب
لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق

في السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة
الحكم الى السبب ولا يضمن اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها
حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها
الوكيل او الولي على هذا الشرط اي شرط انها حرة فانه يضمن
الوكيل او الولي قيمة الولد ولا يلزم علينا ان المودع او المحرم
اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع
انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن
الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت الازالة بافضائها الى القتل
اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان حصلت
بمجرد الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب ان
لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن
سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس
بخلاف مال المسلم اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون
ازالة الامن وبخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله
فان الدال لا يضمن لان كون الصيد الحرم محفوظا ليس للبعد عن
الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع





فوجا به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين
الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه
وان سقط من يده فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار
بينهما ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق
والنذر المعلقة فالمعلقة صفة لهذه الثلثة نحو ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فعبده حر ان دخلت فلله
على كذا للجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور به
متعلق بقوله المعلقة لانها اي لان هذه الامور المعلقة ربما
لا يوصل اليه اي الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لان الشرط معدوم
على خطر الوجود وتسمية هذه الصيغ اسبابا مجازية انما هي قبل
وقوع المعلق عليه فكاليمين بالله للكفارة اي السبب للكفارة
مجازا لانها اي لان اليمين للبر اي موضوعة له فلا توصل الى
الكفارة وانما يفضي اليها الحنث ولا يكون اليمين سببا لها حقيقة
بل مجازا ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب
السابق علة حقيقة لتاثيره في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه
والافضاء به بخلاف اليمين للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير
الايجاب علة فان الحنث علة لها لا البر وعند الشافعي هي اسباب

في التوضيح قوله للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب والاحق قوله للجزاء قد ولان التعليق ربما يكون مفضيا للجزاء مجازا للجزاء

في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك
فانت طالق او لعبد لغيره ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم
الملك عند وجود العلة وجوزا ان في التكفير بالمال قبل
الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة
قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عند الثلثة
لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي يسمى سببا مجازا شبهة الحقيقة
اي الشبهة السببية وهذا في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا
كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها
انت طالق ثلثا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق حتى ان
تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار يقع الطلاق واشار الى
استدلال زفر بقوله لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط
قطعي الوجود ليصح التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط
لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق
يفتقر الى الملك واما التعليق فلا يفتقر اليه حالة التعليق فاذا علق
بالملك كقوله ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود
الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك كقوله ان دخلت الدار
فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك

بين ح

غير معلوم



غير معلوم شرطها وجوده في الحال اي وجود الملك في حال التعليق
ليترجح جانب الوجود اي وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء
على نصب الدليل على وجود الملك عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب
لما لا يبطله اي لا يبطل التعليق زوال الملك بان يطلقها ما دون
الثلث بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا لا يبطله
زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا و
الحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال
للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد
الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فلنا اليمين سواء كانت
بالله تعالى او بغيره تعالى شرعت للبر اي لتحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك
وتقويته جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء
اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه اذا كان اليمين بغير
الله تعالى كي ان اليمين به تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود
من الحل والمنع فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوت
البر فلا بد من المحل اي كما لا بد للحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد

ب

لذا قالوا ولا بد ان يكون اليمين اذا كانت
على امر اختياري لا يمكن ان يقال انها
تنعقد المحلوف عليه ونه بعض
الاختيار لا يقضا الحقيقة
ان ولدت [illegible]
... 

لشبهة منه ويكون المسبب ثابتا على قدر السبب فاذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت
الدار لا يترتب عليه هذا الجزاء المخوف وهو وقوع الطلاق فيكون
وقوعه مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب
فيبطله اى التعليق زوال المحل بان طلقها ثلثا لفوات محل
الجزاء لان المراة اجنبية عن الزوج فى تلك الطلقات كما يبطل
التعليق بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله
زوال الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها
واما التعليق بالتزوج نحو ان تزوجتك فانت طالق فان البر
فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان التزوج
يلزمه ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات
الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يستغنى عما ذكر من ان الشرط
فيه اى فى هذا التعليق بمعنى العلة وانما هو جواب آخر تقريره
ان الشرط ههنا اعنى فى صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان
ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت
قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشئ قبل علته كالطلاق قبل
النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة الحقيقية بالحقيقة ولان شبهة

الشئ

239

الشئ لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح فى غير النساء
واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر
فى فصل الامر وانما ترتب الحكم عليه وان كان بايجاب الله تعالى تيسيرا
وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى على ما ورد به النقل
وشهد به العقل حدوث العالم او امكانه ولما كان هذا السبب
فى الآفاق والانفس موجودا دائما واليه الاشارة فى قوله تعالى
سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم الآية يصح ايمان الصبى
المميز وان لم يخاطب به لتحقق سببه ووجود ركنه وللصلوة
الوقت على ما مر فى فصل ان المامور به نوعان وللزكوة ملك
المال ولما اتجه ان يقال تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على
سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب
ان يكون الحول سببا لا النصاب تدارك دفعه بقوله الا ان
الغنى المعتبر فى اداء الزكوة بدلالة قوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى
لا يكمل الا بمال نام ليتصرف بسبب النماء الى الحاجات المتجددة فيبقى
اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء بالزمان وهو
امر باطن فاقيم الحول الذى هو السبب المؤدى الى النماء مقامه

فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما
كان احوال الناس في الغنى مختلفا قدره الشارع بالنصاب
وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم لصومه يعني ان الجزء الاول
الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم ولصدقة الفطر
رأس يمونه ويلي عليه يقال مان عياله اذا قام بكفاية امرهم واما
الفطر فشرط لقوله عم ادوا عمن تمونون وعن اي لفظة عن انما
لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج
عن ارضه او لانه يجب عليه فيؤدي عنه اي الوجوب شيء على كل
فاداء الغير عنه لانه نائب عنه كما في العاقلة فانها ادى الدية و
الثاني باطل لعدم الوجوب على العبد لانه لا يملك شيئا والصبي لانه
غير مكلف والفقير لانه ممن يجب الصدقة له فلا يجب عليه والكافر
لانه ليس من اهل القربة فيثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب
بتضاعف الرأس فيكون الرأس هو السبب ولما استشعر ان يقال
الصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر تداركه بقوله
والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس واذا تعارضا
ساقطا وهي اي الاضافة تحتمل الاستعارة لان الحكم قد يضاف
الى غير السبب مجازا بخلاف تضاعف الوجوب فان المجاز لا يجري

فيه



فيه وهو يتضاعف بغير السبب ليس بوارد في الشرع بخلاف
الاضافة الى غير السبب فانها شايعة كحجة الاسلام وصلوة
المسافر وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق
الحكم بالوصف المذكور في الحديث يشعر بان هذه الصدقة
بحسب وجوب المؤن والاصل فيه رأس يلي عليه كما في العبيد
والبهايم ومن يلحق البيت بدليل الاضافة واما الوقت والاستطا عة
فشرط الاول لجواز الاداء والثاني لوجوبه وللعشر الارض النامية شرطه
بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقي لان العشر
مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته وبهذا الاعتبار هو اي العشر
مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو اي والحال ان الخارج
تبع الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة
فانها جزء من النصاب وكذا الخراج سبب وجوبه الارض
النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة
وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فصار
مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض
عن الجهاد فصارت سببا للذلة ولذلك اي ولاجل ثبوت

وصف العبادة في الغسل وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمعا
عندنا للتنافي بينهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار الاصل وهو
الارض خلافا للشافعي وللطهارة ارادة ما لا يجوز بدونها صلوة
كان او غيرها كمس المصحف والحدث شرط لوجوبها وليس
بسبب لان سبب الشيء وان كان سببا لوجوب ما يلايمه
لا ما ينافيه وللحدود والعقوبات ما تنسبت اليه من سرقة وقتل
وزنا مراده ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة وللكفارة ما تنسبت اليه
من امر داير بين الحظر والاباحة لما فيه من معنى العبادة والعقوبة
وللشرعية المعاملات كالمناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص البقاء المقدر للعالم الى قيام الساعة
وللاختصاصات الشرعية التي هي آثار لافعال العباد كالملك في
البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق التصرفات المشروعة
كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا
لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة
يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض ذلك
الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا

وان لم يكن





وان لم يكن هو اي ذلك الحكم الغرض كالشراء لملك المتعة فان
العقل لا يدرك تاثير اللفظ الشرعية في هذا الحكم وهو
بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك
الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكر فلفظ العلة
يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي
يتوقف عليه الشيء في الواقع عقلا او بحكم الشارع حتى لا يصح
الحكم بدونه اصلا كالشهادة للنكاح او لا يصح الا عند تعذره
واليه اشار بقوله والوضوء للصلوة او جعلي يعتبره المكلف
وتعلق عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط نحو ان دخلت
الدار فانت طالق او دلالة اي بدلالة كلمة الشرط نحو
التي دخلت المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى نحو ان
تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف
تعليق له به كالشرط وقد مر في مفهوم المخالفة ان اثر التعليق
عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة
وهو شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف
اليه اي الى الشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا
وان رجعوا مع شهود اليمين اي التعليق يضمن الثاني فقط

كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان الزوج
خير امرأته والاختيار بان شهدوا ان المرأة اختارت نفسها
فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود
الاختيار لان شهود التخيير سبب يفضي الى الحكم في الجملة وشهود
الاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون
العلة فان قال المولى ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو
حر ثم الخ قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة
ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله المولى فاذا هو ثمانية يضمنان
قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده
لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به ولا بد من صيانته عن
البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة
بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه
قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد اذ لا يمكن المعرفة الا بالحل القيد
واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق
قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة وهي التعليق لا تصلح للاضافة
اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا
باع مال نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد





عشر ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف
رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح
للضمان لانه يثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان
لان القضاء لا ينفذ في الباطن لانه مبني على الحجة الباطلة وانما
ينفذ في الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر
حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ في الباطن كان العبد رقيقا
بعد القضاء فيعتق العبد بحل القيد فلا يضمن الشهود وكذا حافر
البئر فان فيه شرطا يعارضه علة لا تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط
هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن الارض مانعة عن السقوط
فازالة المانع كانت شرطا للسقوط وهو امر طبيعي والمشي
مباح وهو سبب يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فلا
يصلحان لاضافة الحكم وهو الضمان اليهما فيضاف الحكم الى الشرط
لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه ولا
يضاف الى السبب وهو المشي لانه مباح محض بخلاف ما اذا اوقع
نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة
متعدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط واما وضع
الحجر والشارع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم

الاسباب اذ لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه
من غير تأثير وهو حاصل في هذه الامور واما شرط في حكم السبب
وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب ذلك الفعل اليه
اى الى الشرط كما اذا حل قيد عبد فابق العبد لا يضمن عندنا
فان الحل بيان لكون الحل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم
الضمان لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار الحل الذي
هو الشرط كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة لانه طريق الى
الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما وانما لم يجعل الشرط
كالعلة لانها مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما
قال في صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقاد علة
لما سبق ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان
يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض يتأخر عنها اى
عن صورة العلة وفيه نظر لان تأخره عنها انما هو في الشرط التعليقي
لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل
في التصرفات وكذا لا يضمن عندهما اذا فتح باب قفص او باب
اصطبل فنفر الطائر او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن عنده له
ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف

اليه

243

اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة
فعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع
فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان فظهر ان كلا من كون
فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في
الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما فقد خبط لهما انه اى
فعلهما هدر في اثبات الحكم به واضافته اليه لا في قطعه اى قطع
الحكم عن الغير اى عن الشرط فان فعلهما لا ينافي ذلك كالكلب
يميل عن سنن الارسال اى ارسل صاحب الكلب اياه على
صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل لان فعله
وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه
معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل ولا شك ان هذا جواب
عن الاستدلال الاول لمحمد واذا قال الولي اى ولي الدم سقط
الماشي في البئر وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر
لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة ويدعي قطع الاضافة عن الشرط
فهو متمسك بالاصل ولا يعارض هذا بان الظاهر ان الانسان
لا يلقي نفسه في البئر لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي
يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة

على انه وقع في البئر بغير تعمد منه بخلاف الجارح اذا ادى الى الموت
سبب آخر لا صاحب علة واما بشرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة
لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما
وجود اي باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط
الاول في الملك لا الشرط الثاني لا يطلق وبالعكس تطلق خلافا
لزفر كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها
فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عند الثلثة
لان الملك شرط عند وجود الشرط للصحة وجود الجزاء لا للصحة وجود
فيشترط الملك عند الشرط الثاني لا الاول ولذلك ان دخلت
الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق
اتفاقا واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان
الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو وجوده متأخر عن وجود
صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا يتوقف على
احصان يحدث متأخرا عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة
الى ان يوجد هذا تفسير الشرط التعليقي فان لزوم التأخر عن صورة
العلة انما هو فيه لا الشرط الحقيقي المار لجعله تعريفه ومثاله قبل
هذا فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي

فلايجب



فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فلكون
الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط ولما كان في كون الاحصان
علامة نظر قال ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة
يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت الاحصان
ايضا اي قياسا على ما ذكر بشهادة الكافرين شهدا على عبد مسلم
زنا ومولاه كافر انه اعتقه فيكون الشهادة على مولاه الكافر فتقبل
ويثبت عتقه والحرية من شرايط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة
الكافر قيل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما حجة على
هذا العتق لولا الزنا لانه يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق
الاحصان وقيل يثبت بها العتق ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق
على الزنا فيكون شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا
وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني يرجع الى العبد المسلم
فلا يقبل والى هذا اشار بقوله قلنا لشهادة النساء خصوصا
بالمشهود به وهو الحد في عدم القبول دون المشهود عليه لانها اي
لان شهادة الرجال مع النساء لا تثبت العقوبة وههنا اي صورة
ثبوت الاحصان بشهادة مع النساء لا تثبتها لان الاحصان
ليس الا علامة لكن تتضمن ضررا وهو تكذيبه ودفع انكاره بالمشهود

اي على تقدير كونه علامة لا شرطا

لان قبول الشهادة في الاعتاق

عليه وهو المسلم وهي اي شهادة الرجال مع النساء تصلح لذلك الغرض
على المشهود عليه المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح
على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته
ليثبت عليه الرجم فلا تصلح شهادة الكفار لذلك الاضرار بالمسلم
والحاصل ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به
وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول
شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما والرق
مع الحيوة جزء من العتق مع الرجم وعلى هذا اي بناء على ان العلامة
ليست في حكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا يثبت به العلة قالوا
ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة
والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله فراش اي بلا اقرار
الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد
وهي اي شهادة القابلة مقبولة فيه اي في تعيين الولد فاما
النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة
للعلوق السابق وعند ابي حنيفة لا تقبل شهادة القابلة في الصور
المذكورة لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر النسب مضافا الى الولادة
فلا تكون علامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم

القابلة

كان

بثبوت



ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان او رجل
وامرأتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة المذكورة وهي الفراش
القائم والحبل الظاهر والاقرار من الزوج واذا علق بالولادة
طلاق يقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما
لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها من الطلاق
وغيره لا تقبل عند ابي حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فتعلق
بها وجود الطلاق فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط
لاثبات حكمه وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق الا بشهادة
رجلين او رجل وامرأتين والذي ذكر فيما اذا لم يكن الحبل
ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت
بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض كما في العلة
فانه يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية لا تقبل
الا فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة
فيه وهو الطلاق فيما نحن فيه ولا امتناع في ثبوت الولادة
في حق نفسها لا في حق الطلاق كما في شهادة المرأة على عدم بكارة
امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادتها لا تقبل فيه على
البائع وان كانت مقبولة في البكارة وعدمها بل يحلف البائع

على انها ليست بثابت وقال الشافعي الاصل في المسلم العفة
فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اى كونها
كبيرة اى يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد
كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته
فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه اى على
العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عنده
وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط
اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد ولنا انه ان
يقال الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمى والعجز عن اقامة
البينة كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية واذا كان العجز
علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فكان ينبغى ان
يقوم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم عند الشافعي اجاب عنه بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل
حسى لا مرد له فان اقيم قبل العجز فربما كان بغير حق فان تحقق
العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف
وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا
في ذلك القذف واما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن





سبقة قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه
مقبولة حسبة لله تعالى ومنعا للفاحشة ولنا الجواب ان يقال لما
احتمل القذف الحسبة ولم يكن جناية محضة ينبغى ان لا يتعلق
به الحد ورد الشهادة ثم اجاب عنه بقوله وهو اى القذف
وان احتمل ان يكون حسبة لا يحل ولا يجوز الاقدام عليه وان
كان صادقا الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن فيه
من احضارهم ولم يحضر صار القذف كبيرة مقتصرة على حال العجز
لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه
عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون
العجز شرطا لرد القاضى شهادة الرامى لا علامة والعفة اصل
في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرفت ان الاصل
لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على
الزنا من تقادم العهد بعد ما جلد القاذف يبطل رد شهادته
ويحد الزانى وان تقادم العهد اى اذا اتى بالبينة على الزنا بعد
ما جلد القاذف لكن بعد التقادم يبطل الرد اى رد شهادة
القاذف ولا يثبت الحد اى حد الزنا على الزانى لان تقادم
العهد هنا شبهة في درء الحد باب المحكوم به وهو فعل

المكلف الذى يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما ليس له
الا وجود حسى المراد بالحسى ما يعم مدركات العقل بطريق
التغليب ليدخل فيه تصديق القلب والنية فى العبادات
وماله وجود آخر شرعى مع وجود الحسى ومعناه ان يعتبر
الشارع اركانا وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم
خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفى بانتفا[ئها] نها
كالصلوة والبيع فالاول بعد ان يكون متعلقا لحكم شرعى اما
اما ان يكون سببا لحكم آخر بان جعل الشارع ذلك الفعل
بالتعيين سببا لحكم شرعى وهو اما صفة لفعل المكلف واثر
له او لم يكن سببا له كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب
الحد وهو صفة لفعله وكما لا كل ونحوه فانه تارة واجب
واخرى حرام وليس سببا لحكم شرعى وكذا الثانى كالبيع فانه
مباح وهو سبب لحكم آخر ازله وهو الملك بخلاف الا كل فان
الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل
الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه وكالصلوة
فانها واجبة وليست سببا لحكم آخر والوجود الشرعى يحسب
اركان وشرايط اعتبرها الشارع فان وجدت الكل فان حصل

منها

247

منها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا باكامل
والوصف والالاى وان لم يكن يحصل منها الاوصاف المذكورة
يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان او الشرايط يسمى باطلا
كبيع الملاقيح فانه بطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء
الشرط والفاسد صحيح باصله دون وصفه فما فى الصحاح
المطلق من غير قيد فيراد به الاول اى ما وجدت الاركان
والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة وعند الشافعى
الفاسد والباطل مترادفان ولا مشاحة فى الاصطلاح ثم
المحكوم به اما حقوق الله وهو ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص
باحد فينسب الى الله تع لعظم خطره وشمول نفعه والا فبا
فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تع قال الله تع
ولله ما فى السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع
هو متعال عن الكل او حقوق العباد معنى العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما
اجتمعا فيه والثانى غالب ولا وجود لقسم آخر وهو ما اجتمعا
فيه الحقان على التساوى اما حقوق الله تع فثمانية لحكم الاستقراء
عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل من الايمان وفروعه اشتمل

حقوق الله وحق العباد

ص

يعنى هذا لا يكون النسخة على حقيقته فيتكلمها ... الفرق منه تفسير ان ... العبد كما جنبه وعلى الشرع

نسخة

وعقوبات خالصة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم

على الاصل والملحق به والزوايد يعني ان في جملة الفروع هذه الثلثة
لا بمعنى ان كلا منها تشتمل عليها فالايمان اصله التصديق بمعنى
اذعان القلب وقبوله لجميع ما يجب تصديقه والاقرار
باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق
القلب حتى ان تركه اي ان لم يقر باللسان مع القدرة عليه
لم يكن مؤمنا عند الله تع وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا
كشمس الايمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن للايمان وملحق
باصله اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط
لاجراء الاحكام الدنيوية فمن صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه
منه مؤمن عند الله تع دون الناس فلا يجري عليه الاحكام واي
اي الاقرار اصل في حقنا اي في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا فلذا
صح ايمان المكره على الاقرار باللسان مع قيام القرينة على عدم
التصديق في حق الدنيا ولا يصح ردته اي ردة المكره لقيام المعارض
وهو الاكراه وزوايد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر فلم يشترط لها بناء على ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية
المشروطة في العبادات الخالصة ومؤنة فيها عقوبة كالخراج
فلا يبتدى هذا النوع على المسلم لما فيه من معنى العقوبة والذل لكنه

الاحكام م

يبقى

248

يبقى عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج
لا العشر لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين المؤنة و
العقوبة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة
غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض
عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدى
هذا النوع على الكافر لكن يبقى عليه عند محمد كالخراج على المسلم و
عند ابي يوسف يضاعف العشر لان فيه اي في العشر معنى العبادة
المشتملة على القربة والكفر ينافيهما من كل وجه فاما الاسلام فلا
ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي اي المضاعفة
اسهل من الابطال اصلا اي من ابطال العشر ووضع الخراج
مقامه وعند ابي حنيفة ينقلب العشر خراجا اذ التضعيف
امر ضروري يثبت باجماع الصحابة رضي على خلاف القياس
في قوم باعيانهم لتعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من
الفتنة فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج وحق قايم
بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنايم والمعادن وعقوبات
كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان القاتل الميراث بالقتل
فلا يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطا لانه لا يوصف

بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر لكونه محل الخطاب وحكم الخطاء في حق
العبد غير موضوع فلزمه الجزاء القاصر ولا يثبت حرمان القاصر
في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع اي شهد على
مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لانه اي لان حرمان
الميراث جزاء المباشرة كما بينا قبل ولا مباشرة هنا وحقوق
دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب هذا النوع
على المسبب كحافر البئر لانها اي لان هذه الحقوق جزاء القتل
والصبي عطف على المسبب لانه لا يوصف بالتقصير خلافا
للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف
ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب ومراده بالمتلف
هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل يضاده
كالاستعباد الفايت بالقتل وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى لانه
منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى الجبر وانما الضمان في حقوقه
جزاء للفعل ولا يجب على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة
غالبة فيها اي في حقوق المذكورة الا الكفارة الظهار فان وصف
العقوبة فيها غالبة لانه اي لان الظهار منكر من القول وزور فيكون
جهة الجناية غالبة فيه وفيه نظر ثم انه على خلاف ما صرح به السلف

من ان



من ان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة وكذا الكفارة الفطر فان
وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عم من افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على المظاهر تقييد الافطار بالتعمد الذي به يتكامل الجناية
ثم ترتيب الوجوب عليه دل على غلبة العقوبة ولاجماعهم على
انها اي على ان الكفارة لا يجب على الخاطئ ولو لم يعتبر في سببها
كمال الجناية لما سقطت بالخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة
ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة بوجه ولما اتجه
ان يقال فح ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة اشار
الى دفعه بقوله لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه
ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت اي لا يصير
الجناية بالافطار بعد تمام ولكن تحقق بهذا الاعتبار قصور
ما في الجناية بل هو منع عن تسليمه اي تسليم الحق الى المستحق
فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة ولم نجعل
الزاجر عقوبة محضة وهي اي كفارة الصوم عقوبة وجوبا بمعنى انها
وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب
وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه كاقامة الحدود فانها

واجبة بطريق العقوبة وتودّيها الامام عبادة لانه مامور باقامتها
ولم يجز على العكس اى ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال
هذا جوابا لمن يقول لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود
تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضى فى المنفرد
برؤية هلال رمضان اذا ردّ القاضى شهادته لتفرده او لفسقه
وحكم بان اليوم من شعبان فصام المنفرد لقوله عم صوموا لرؤيته
ثم افطر عامدا ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة فى يوم عندنا خلافا
للشافعى وتسقط اذا افطرت ثم انها حاضت افطارها او رضعت
وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح صايما ثم سافر وافطر اما اذا
افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق العباد فاكثر من
ان تحصى واما اجتماعا فيه والاول غالب حد القذف ولهذا يفوض
استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثانى غالب القصاص
ولهذا فوض استيفاؤه الى الولى ويجوز فيه الاعتياض بالمال واما
حد قاطع الطريق فخالص حق الله تع عندنا قطعا كان او قتلا وعند
الشافعى اذا كان قتلا ففيه حق الله تع من جهة انه حد يستوفيه الامام
دون الولى ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص
من حيث انه لا يجب الا بالقتل وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فخلف





الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا اى قايما مقام
الاصل فى احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه
حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اى اداء الصغير العاقل مثلا
اذا سبى صبى وان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل فيحكم
بايمانه اصالة لا يكون تبعية والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له
فى الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اى دار الاسلام ان اخرج
اليها او تبعية الغانمين خلفا لم يفك عن اداء احدهما لعدم النطق
بل الظاهر انه ح ايضا خلف عن ادائه اذا عدما اى الابوان وكذا
الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجز
عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد
كما يجوز بوضوء واحد وعند الشافعى خلف ضرورى اى خلف عن
الاصل عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض
بتيمم واحد وقال الشافعى فى انائين نجس وطاهر يتحرى فيتوضأ
بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا
ضرورة ههنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض بين النجس والطاهر
ولا حاجة الى الضرورة لانه خلف مطلق لا ضرورى ثم عند الشيخين
التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا

في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل
وعند التلميذ بين التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز امامة المذكورة اذ
لا يجوز بناء صاحب الاصل القوي صلوته على صلوة صاحب النوع
الضعيف حتى لا يصح امامة المومي للمصلي بركوع وسجود وشرط الخلفية
امكان الاصل اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير
السبب منعقدا له اي للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال العاجز
لانه لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل كما في مسئلة مس
السماء بخلاف الغموس وقد سبق ذكر ذلك **باب المحكوم عليه**
وهو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله ولا بد من اهليته للحكم وهي
لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون قالوا اي من
هو نور يضيء به طريق يبتدئ به اي بذلك الطريق من حيث ينتهي اليه
درك الحواس من جهة انتهائها ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه
لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات اذ طريق ادراك
المحسوسات يشترك فيه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم ولا
يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده فيظهر المط للقلب كان العين
مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها من القوة الى
الفعل فكذا القلب مع هذا النور العقلي الظاهر من نص الكتاب والحديث



ان محل الادراك هو القلب واما كيفية ادراكه فمجهولة وكونه عبارة
عن النفس الانسانية مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن الحجة ولا حاجة
بنا اليه وابتداء ادراك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الظاهرة
ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وح يبتدئ العقل بالتصرف
فيه بان يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك
الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب بحسب استعداده لهذا
الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات
منها اي من البديهيات متى شاء من غير تجشم كسب جديد ثم الاستحضار
بحيث لا يغيب وهذا نهايته اي نهاية تصرف القلب والمرتبة
الثانية هي مناط التكليف وزيادة تفصيل في هذا المقام مما لا حاجة
اليه في تحقيق المرام ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل
كمعرفة الصانع تع وتسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل
وتسمى علوما عملية فاذا انبعثت النفس العملية حركت البدن
الى ما هو خير وعما هو شر لان النفس مائلة الى الكمال فينزل
بهذا التحريك على وجود تلك القوة وعدمها واذا لم تحركه الى الخير و
عن الشر علم عدم معرفتها بهما اي بالخير والشر اذ لو كانت عارفة
لحركت فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال والاطلاع

على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر لتعذر العلم بان عقل
كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدره الشرع بالبلوغ نخ
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه او عند تتميم التجارب بتكامل القوى
الجسمانية التى هى مراكب القوى العقلية ومسخرة لها باذنه تع وقد
سبق فى باب الامر الخلاف فى الجابة الحسن والقبح فعند المعتزلة
الخطاب متوجه بنفس العقل لا خلاف للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل
فى كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى اول
شوال وكذا لا خلاف للاشاعرة فى ان الشرع يحتاج الى العقل
وان للعقل مدخلا فى معرفة الاحكام وانما النزاع فى ان العاقل اذا
لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده او لعدم وصوله
اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب
والعقاب فى الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح
وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعث فالصبى
العاقل وشاهق الجبل البالغ ان كان فيه غير مختلط باهل مطلقا ان
بالايمان حتى ان يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذب لم وعند الاشاعرة
يعذر ان فلم يعتبر والكفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبى و
المذهب عند الماتريدية التوسط بينهما اى بين المذهبين المذكورين





اذ لا يمكن ابطال العقل وهو ظاهر ولا بالشرع وهو اى الشرع مبنى بالعقل صح
عليه اى على العقل لانه مبنى على معرفة الله تع والعلم بوحدانيته والعلم
بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا
دفعا للدور ولكن قد يتطرق الخطاء فى العقليات فان مبادى الادراكات قده كات
العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية و
العقلية فيتطرق الغلط فى مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات
العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه فى زمانين فعلى هذا الدليل يكون صح
على التوسط بين المذهبين وجهين احدهما التوسط فى مسئلة
الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل
فى بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها فهو اى العقل وحده غير
كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته وورد به امر الشارع بل لا بد
من انضمام شىء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال ل
او ادراك زمان يحصل التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فالصبى العاقل
تفريع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم انتفاء مدة
جعلها الله تع لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح الايمان منه
اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعل مجرد العقل كافيا
للصحة وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمراد المراهقة ان

عقلت من الاعتقادين اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا تبين
عن زوجها لانها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل مجرد العقل
كافيا في التوجه الى الاستدلال وان كثرت تبين لانه انما وضع
البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق
التوجه الى الاستدلال اما اذا تحقق ذلك فلا عذر وقد حصلت
هنا مرة افادتها التوجه بان كثرت وكذا لا يكلف الشاهق في
الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة والتمكن من الاستدلال
وبعده يكلف فلا يضمن قاتله ويهدر دمه ولو قتل قبل مدة التجربة
فانه اي فان القتل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام اي بدون
الاحراز بها **فصل** ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب اي صلاحية
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية اداء اي صلاحية
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاولى فبناء على
الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان
اهلا لما له وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محل امانته اكرمه
بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له
حقوق العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى
وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم

من



من ظهورهم ذريتهم الآية ولا يذهب عليك انه لا دلالة في الآية المذكورة
ولا في قوله تعالى وحملها الانسان الآية على ان الانسان قد خص
من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها
فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك واما ان تلك الخصوصية امر
آخر وراء ذات الانسان والعقل والتمييز فالنصان المذكوران
ساكتان عنه فمن انكر الذمة وقال انها امر لا معنى له ولا حاجة اليه
في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على
المكلف بثبوته في ذمته في مقام المنع وايضا لما كان مبنى
الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه
من وصف يصير به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى التكلفات
المذكورة في تقرير الاحتجاج بالنصوص المذكورة بل دلالة قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر واما التمسك
في هذا المقام بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
مما لا وجه له اصلا كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان
فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة فقبل الولادة له ذمة من وجه
تصلح لوجوب الحق له كالارث والوصية والنسب لا عليه حتى
لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن فاذا ولد يصير ذمته

مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا من كل وجه واهلا للوجوب له وعليه
وينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن الوجوب غير مقصود
بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب
وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا
يجب على المولود الصبي لان المقصود وهو المال واداؤه يحتمل
النيابة وكذا يجب عليه ما كان صلة يشبه المؤن او الاعواض كنفقة
القريب فانها صلة تشبه المؤن وكنفقة الزوجة فانها صلة يشبه
الاعواض لا صلة تشبه الاجزية فلا يحتمل الصبي العقل اي الدية
وان كان عاقلا مميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه
جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك وهذا
معنى قوله لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به
واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهر لضعف
بنيته وعجزه واما المالية فلان المقصود ~~هو الاداء~~ من شرعية
العبادات المالية ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن
العالمين فلا يحتمل النيابة الجبرية فصارت كالبدنية وانما قيد النيابة
بالجبرية لان العبادة المالية تحتمل النيابة الاختيارية كما اذا وكل

غيره



غيره باداء زكوته وهذا لان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل
الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا
العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان
معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة و
ما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج المراد بالمحضة ما يجب الاصل
والقصد لا يجب الوصف فان في العشر معنى العبادة يجب الوصف
وفي الخراج معنى العقوبة يجب كما سبق يجب وعلى الاصل المذكور
وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لا وجوب لاداء الصلوة
على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها
حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه
حرج والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث
لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض
خلاف القياس فينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد
يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب الحرج
في الصلوة دون الصوم لانه اي لان الاغماء يندر حال كونه مستوعبا
شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة و
كل منهما يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت

بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة
القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه البالغ و
القدرة الكاملة تثبت بالعقل الكامل مع قوة البدن لان المعتبر
في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل وهو
بالبدن وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة اقسام
ستة لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن
لا يحتمل القبح او قبيح لا يحتمل الحسن او متردد بينهما والثاني اما نفع
محض او ضرر او متردد بينهما فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح
من الصبي لقوله عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم
اذا بلغوا عشرا ولقائل ان يقال الضرب عقوبة والصبي ليس من
اهلها تدارك جوابه بقوله واما الضرب للتاديب والصبي اهل له
ولانه اي ولان الصبي اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد شرعا
لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع اياه وهو اي الحجر باطل فيما
هو حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق بالشارع
الحكيم الحجر عنه ولقائل ان يقال يحتمل الايمان وفروعه الضرر
بالالتزام حيث يتركه تدارك دفعه بقوله ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو
اي لزوم ادائه عنه اي عن الصبي موضوع لانه مما يحتمل السقوط بعذر





النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر
فيه ولقائل ان يقال نفس الاداء يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان
الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة
وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة
فيضافان الى كفر الآخر وشركه وهو المورث في الزوجة لا الى
الى اسلام الصبي وفيه نظر وايضا هما من ثمرات الايمان لا من
احكامه الاصلية الموضوع هو لها وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي
وضع له لا بما يلزمه وهو سعادة الدارين الابدي انهما اي الحرمان
والفرقة المذكورين يثبتان تبعا لاحد ابويه ولم يعد ضررا الى الزم
تبعا لان تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما
الكفر فيعتبر منه ايضا وفيه نظر لان اعتبار الكفر منه ضرر محض وهو
ليس محالة لان الضرر موضوع عنه ولان الكفر سبب شقاوة
الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا لصار الجهل بما
يتعلق به الايمان علما به فيصح ردته فيلزم احكام الآخرة لانها تتبع
الاعتقاد وهي امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور
الشرعية وكذا احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد لانها اي لان
احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا فان الاحكام القصدية في الاسلام

والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثبوتها ضمنا تثبت وان
كان ضررا ولذلك تثبت به اي بسبب الكفر تبعا لاحد الابوين
وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد
فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه
وان آجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا
لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل يجب
الاجر فوجوب الاجرة نفع محض لا ضرر فيه وانما الضرر في عدم الوجوب
واما في القياس فلا يجب الاجرة لبطلان العقد لكن في العبد بشرط
السلامة حتى ان تلف فيه اي في العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي
لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا اي الصبي والعبد المحجوران
يستحقان الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهام ويصح تصرفهما وكيلين
بلا عهدة ان لم ياذن الولي لان فيه احتمال الضرر لا يملكه الا باذنه
اذ في الصحة اعتبار الآدمية والتوسل الى درك المضار والمنافع
والاهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تع وابتلوا اليتامى وما كان
ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض
ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا يصح مباشرته اي مباشرة
الولي لهذه الاشياء من قبل الصبي لان ولايته نظرية وليس من

النظر اثبات



النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضي فانه يصح له دون
غيره من الاولياء لانه اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى دعوى
وبينة ولما استشعر ان يقال ان ولايته ايضا نظرية وقد مر انه ليس
من النظر اثبات الولاية فيه تدارك دفعه باثبات نوع نظر يشوبه الضرر
في اقراض القاضي بقوله فان عليه اي على القاضي صيانة الحقوق
والعين المنقول لا يامن هلاكها اي والحال انها ربما تهلك
فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض فيامن هلاكها وما يتردد
بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها
فمن حيث انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل الخسران ضرر
يصح بشرط رأي الولي فانه بانضمام رأيه يندفع احتمال الضرر
ظاهرا لانه اي لان الصبي اهل لحكمه اي لحكم ما يتردد بين النفع و
الضرر اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأي الولي فيحصل
بهذا المذكور من مباشرته برأي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة
الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود حيث
يحصل بكل واحد من المباشرين ثم هذا التصرف من الصبي برأي
الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال
الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير الصبي كالبالغ حتى يصح بغبن

فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي في ما يبيع الصبي من الولي مع
غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا يصح
لانه اي لان الصبي في الملك اصيل مطلقا وفي الرأي اصيل من وجه وولي
من وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اي وصف
العقل اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اي نيابة الولي وحينئذ
صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاذا اعتبرت شبهة
النيابة في موضع وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها
اي في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما بطريق
انه اي تصرف الصبي يصير برأيه اي برأي الولي كمباشرته اي كمباشرة
الولي بنفسه فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا لا من الولي ولا من
الاجانب ولما كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانها سبب
الثواب بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة
فان فيهما ضررا بزوال الملك في الحيوة فينبغي ان يصح وصية الصبي
تدارك دفعه بقوله واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث
شرع نفعا للمورث لقوله عليه السلام انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان
تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين وفي الوصية
ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه

تنويع



تنويع على ان الارث شرع نفعا للمورث وفيه نظر لان موجب ما
ذكر تضمن الوصية الضرر لا كونها ضررا محضا فلا يدل على بطلانها قطعا
بل اللازم رجحان صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ودعوى الرجحان
في جانب الضرر تكلف ظاهر وايضا لا نسبة لما ذكر فيما اذا لم يكن للصبي
ورثة واما الاعتراض بان يقال ان كانت الوصية ضررا لكونها
ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ ايضا خصوصا اذا كانت
الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم فقد تدارك دفعه بقوله الا
انها شرعت في حق البالغ وان كان ضررا كالطلاق يعني ان الضرر
المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق والعتاق ونحوهما
فكيف اذا كان مشوبا بالنفع **فصل** الامور المعترضة على الاهلية
المراد بالعارض ههنا الصفة الذاتية لا الحادثة بعد العدم لعدم صحته
في الصغر سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة
ان كان له دخل فيها باكتسابها او ترك ازالتها اما السماوية فمنها الجنون
وهو زوال العقل او اختلاله بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال
على نهج الاستقامة الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات
لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادة على النهج الذي اعتبره الشرع
ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء سقط الوجوب لكنهم

لمحنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج في وجوب القضاء
على انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته لان
الملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة وهو اي المجنون
اهل للثواب لبقاء الاسلام والثواب من احكام الوجوب ثم عند
ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض
الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق
بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد
من الصورتين مسقط وغير الممتد غير مسقط فيهما عنده ثم الامتداد
في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بالصلوة فيصير
الصلوات ستا والامتداد في الصوم بان يستغرق شهر رمضان
واما اشترط في الصلوة التكرار ليثبت حد الكثرة فيتحقق الحرج
ولم يشترط في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان
لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل الا بمضي احد عشر شهرا
والامتداد في الزكوة بان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند
ابي يوسف في الكثر اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة
تيسيرا وتخفيفا واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم
العقل اولعدم صحته ولما اتجه ان يقال عدم صحة الاسلام اذا تكلم بكلمة التوحيد





انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن
الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله وذلك
لا يكون حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان
تبعا ولا شرطا فاذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه فان
اسلم بقي النكاح على حاله والا فرق بينهما ويصير تبعا مرتدا لابويه
فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب
معه بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار
وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ
فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او بعروض
الجنون واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الافعال في الاموال لما
قلنا في الصبي وهو قوله لحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب
ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو اي الحجر
عن الاقوال بعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء تعلق المعاني فيتعلق
عباراته فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجاز الولي بخلاف الافعال
كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق الفعل حسا مع ان المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة ومنها الصغر انما جعل الصغر من
العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبداء الفطرة لانه ليس

لازما للمهية ولا ثبت بالعارض على الاهلية الآحالة غير لازمة للانسان
منافية للاهلية ولان الله تع خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف
ولمعرفته فالاصل ان الخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما
قصد من خلقه وهي ان يكون من مبداء فطرته وافر العقل تام القدرة
كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء
لكن الصبى عذر في ذلك الضرب من الاهلية فيسقط منه ما يحتمل
السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان لكن اذا اداه
كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة اى اعادة الايمان
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطتان فلا يحرم الميراث بالقتل
ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبى
او استرق فانه لا يستحق الارث لانهما ينافيان الارث اما الاول
فلان الكافر لا ولاية له وهى السبب للارث واما الثاني فلان
الرقيق ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية
لا يعد جزاء بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل اخذ الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبى ليس من
اهل الجزاء بالشرع فلم يحرم الميراث ومنها العته وهو اختلال

في العقل



في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام
المجانين وحكمه حكم الصبى مع العقل فيما ذكرنا وكما ان امراة المعتوه
اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل
كذلك امراة الصبى اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى وقت
كمال العقل لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان
ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء
في خالص حق الله تع وتاخير عرض الاسلام انما هو في حق الصغير
خاصة كذا في شرح الجامع وغيره وانما اخر العرض في حق الصغير
دون المجنون والمعتوه لان الصغر مقدر دون الجنون والعته
ومنها النسيان وهو معنى يعترى الانسان بدون اختيار
فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز بقوله عن الحفظ خاصة
عن النوم والاغماء ونحوهما من العوارض التي ايجابها غير مخصوص
بالغفلة عن الحفظ وهو لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة وكمال
العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع
يكون عذرا في حقه اى في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه لا بتقصير
منه النسيان ضربان ضرب يقع الانسان فيه من غير تقصير منه
وهو ما اذا لم يكن معه شئ من اسباب التذكر سواء كان الطبع

في الكلام هنا في الصبى العاقل
فلا استدراك الواقع
في التنقيح عبر
صحيح

في التنقيح الصبى مقدر

هذا صحيح وفي ما ذكره الشارح وهم لا يفرقون
بين السهو والنسيان وهما في التلويح
على اصل الفلاسفة فان المتكلمين
لا يقولون بالصورة
الحاصلة

في التنقيح فيما يقع غالبا والوجه
ما ذكرنا لان العبرة
للوقوع فيه بلا
تقصير منه
لا لكثرة
الوقوع

واعيا اليه كالاكل في الصوم او لم يكن كما في ترك التسمية في الذبح فهذا
النوع لا يصلح سببا للعتاب وضرب يقع فيه بالتقصير بان لم يباشر
سبب التذكر مع القدرة عليه كنسيان الانسان ما حفظ مع قدرته
على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا للعتاب ولهذا استحق
الوعيد من نسي القرآن بعد ما حفظه لا في حق العباد لانه محترم لحاجتهم
وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مالا لا معصوما ناسيا
يجب عليه الضمان ومنها النوم هو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا
اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل مع سلامتها وهو لما كان
عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب بالاداء
الى وقت الانتباه لعدم الفهم والقدرة على الالتزام حالة النوم
لا تاخير نفس الوجوب ولا اسقاطه حالة النوم لاحتمال الاداء اراد
بالاداء ما يعم القضاء بعده بلا حرج لعدم امتداده والعجز عن الاداء
انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان
والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل على بقاء نفس الوجوب بالحديث
حيث قال عم من نام عن صلوة الحديث فلو لم يكن واجبة لما امر بقضائها
وابطل النوم عباراته اي عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع
والطلاق والعتاق والاسلام والردة لعدم الاختيار في النوم حتى

ان كلامه



ان كلامه بمنزلة اصوات الطيور ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء
فاذا قرا في صلوته في صلوته نايما لا تجزئه اي لا تنوب عن الفرض
هذا مختار فخر الاسلام وفي النوادر انها تجزئه واذا تكلم لا تفسد
صلوته وقيل تفسد لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق الصلوة
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغني ان عامة
المتاخرين على انها تبطلهما جميعا ومنها الاغماء هو تعطل القوى المدركة
والمحركة حركة ارادية بسبب ما يعرض الدماغ من امتلاء بطونه
من بلغم بارد غليظ والغشي مثله الا انه بسبب انحلال القوى التي
في القلب ولا تعلق له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم
الغشي ولذلك لم يذكروه عند تعداد جميع العوارض وهو ضرب من
المرض حتى لم يعصم عنه النبي عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم
حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخار اللطيف
الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان
لاستراحة القوى والاغماء ليس كذلك فان مواده غليظة بطيئة التحلل
ولهذا يمتنع فيه التنبيه وبطوء الانتباه فيبطل الاغماء العبارات
ويوجب الحدث في كل حالة سواء كان قايما او راكعا او ساجدا
او متكئا او مستندا بخلاف النوم ولما كان الاغماء نادرا في الصلوة

لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا الخلاف ط اذا انتقض الوضوء بالنوم
مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته فهو اي الاغماء
في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان
يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد وقته حتى تزيد على يوم
وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر الاغماء لانه لا يندر وجوده
شهرا او سنة ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب
وثوب رقيق اي ضعيف النسج وهو في الشرع عجز حكمي شرع في الاصل
جزاء عن الكفر فيكون حق الله ابتداء لكنه في البقاء امر حكمي به يصير
الانسان عرضة للتملك حتى يكون الرقيق حق العبد بمعنى ان الشارع
جعله ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا
وان اسلم وهو اي الرق لا يحتمل التجزي لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه
التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا
في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده لا يحتمل التجزي
لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لا يحتمله لعدم تجزي
لازمه وهو العتق لانه مطاوعه وعند ابي حنيفة الاعتاق متجز لانه
ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه وحقه في الرقيق هو المالية
والملك وهو متجز وكذا ازالته ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو

العتق





العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المالكية في الجملة فاعتاق — ق المملوكية م
البعض ايجاد لشطر العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق
ولما اتجه ان يقال في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى
وليس للعبد ذلك تدارك دفعه بقوله ففي الابتداء اي ابتداء الرق
ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى جزاء على الكفر وفي البقاء
على العكس لان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق
بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم
منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وهذا معنى قوله حتى ان زواله
اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد ومعتق البعض مكاتب — ن معتق
عنده اي عند ابي حنيفة فيكون اثره فساد الملك في الباقي حتى
لا يملك المولى بيعه ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه
ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا في الرد
الى الرق فان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب
فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى
مالك آخر وهو لا يحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لانه
مملوك مالا فقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المالكية — ... المملوكية صح

منفعة والمالكية مالا وبالعكس وليس مراده انه مملوك من حيث انه مال
فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة
انه مال متبذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم واشار الى نتيجة الخلاف
بقوله فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المنفعة
ولا يصح منهما اي من الرقيق والمكاتب الحج حتى اذا اعتقا ووجب
الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل المؤدى قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثني في الصلوة
والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويصح من الفقير لان اصل
القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل الرق
مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان الرقيق ليس بمملوك
في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبني على اصل الحرية الا انه يحتاج
في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر
المتعلق برقبة العبد فيصح منه اقراره بالحدود والقصاص لان الحيوة
والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما او
بالسرقة المستهلكة سواء كان ماذونا او محجورا اذ ليس فيها الا
القطع ويصح اقراره بالقائمة اي بالسرقة القائمة الموجبة للقطع
ورد المال لا المستهلكة من الماذون فيقطع لان الدم ملكه ويرد

المال

262

المال لوجود الاذن واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة مطلقا اي
في القطع والرد جميعا وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح
في حق القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى وقال المال
مالي اما ان صدقه فيقطع في هذه المسائل كلها وينافي الرق كمال
اهلية الكرامات البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية فيضعف
الرق الذمة حتى لا تحتمل الدين فلا يطالب به الا اذا ضمت اليها
اي الى الذمة مالية الرقبة والكسب ثم يتعلق الدين بهما
فيستوفى من الكسب والرقبة فيباع ان امكن البيع في دين
لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مال انسان والتجارة واما
اذا لم يمكن البيع كما في المدبر والمكاتب فيستسعى لا فيما ثبوته تهمة
كما اذا اقر الرقيق المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى و
دخل بل يؤخر المطالبة الى عتقه وينتصف الحل بتنصيف المحل
في حق الرجال اي تحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار
الاحوال في حق النساء كما مر في فصل الترجيح اي تحل الامة اذا
كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت متاخرة عنها او مقارنة
لها وينتصف الحد القابل للتنصيف كالجلد دون القطع والعدة
والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله اي التنصيف فتتكامل

ای الاستهلاک ح
غ ح

ضرورة وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فانه متى كان حل
المراة ازيد كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف عدد الطلا ق
بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع
المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم
تنصيف الطلاق بحق الرجل ايضا لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبر
مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته
في هذا العدد يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين
وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له اي للرقيق بكماله والتوقف
على اذن المولى لدفع الضرر في ماله لا للنقصان في مالكية الرقيق و
الملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك
اليد اي التصرف لا الرقبة لانتفاء الملك عنه اوجب ذلك
النقصان نقصانا في قيمته فانتقص دينه عن دية الحر بشيء هو
معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم وعند الشافعي
يجب القيمة بالغة ما بلغت واما المراة فهي مالكة لاحدهما وهو
المال بكماله دون الآخر وهو النكاح اذ ثبوته بالذكورة فتنتصف
باعتبار دية الرجل ديتها بخلاف الرقيق فانه قد ثبت له مالكية
النكاح بكمالها ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى تنتصف





دينه ايضا ولا ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على مالكية
النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق
احد شقيها وهو مالكية الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الانتفا ع
والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك
المال وملك النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على التناصف
قيل لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر
لوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع
الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب
نقصانا والواقع خلاف ذلك كما في الطلاق والنكاح وايضا
ثبوت احد الملكين بكماله يوجب الاكمال فيما هو من باب
الازدواج والنكاح كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق
لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة في الرقيق واجيب
عن الاول بان تنصيف عدد الزوجات مثلا ليس باعتبار
نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان
باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة
والرقيق ناقص عنه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع
بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على

المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف وعن الثاني
بان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان
الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات
لكنه لا ينافيه ان يوجب امرا اخر هو نقصان الحل وقيل انما ننقص
دية العبد عن دية الحر لان المعتبر فيه المالية فلا ينتصف لكن في
الاكمال اي اذا بلغت قيمته دية الحر او زادت عليها شبهة المساواة
له بالحر او زيادة عليه وشبهة الشيء معتبرة كحقيقته فكما ان
حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها فينقص من قيمته شيء
اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة
وهو اي العبد اهل للتصرف في المال فلا ينافي الرق مالكية اليد
والتصرف حتى ان المأذون في نوع من التجارة يتصرف لنفسه
باهليته عندنا بطريق الاصالة وعند الشافعي لا اي ليس تصرفه
لنفسه باهليته بل هو كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة
كالمودع فلا يعم اذنه ساير الانواع اذا اذن العبد في نوع من
التجارة لانه لما لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه وسيلة اليه — للملك لم يكن اهلا صح
وقلنا هو اهل التكلم لانه عاقل تقبل رواياته في الاخبار وشهادتها
في هلال رمضان والذمة لانه اهل للايجاب والاستيجاب

ويصح

264

ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته
فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من
اهلية الايجاب في الذمة واذا ظهر قيه اليد فيلزم ثبوته للعبد — اى ملك اليد صح
وهو المطلوب على انها اي ان اليد ليست بمال فلا يكون الرق
منافيا لملك اليد وانما هو مناف لملك المال لكونه مملوكا حال
كونه مالا وهي اي اليد الحكم الاصلي اي الغرض المقصود في التصرفات
لان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا
يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء
ونحوه لحصول ملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه اختصاص
المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والتنازع فهو انما يثبت
ضرورة الكمال ملك اليد فبطل ما قال انه لما لم يكن اهلا للملك
لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن
المقصود الاصلي لانه ملك اليد وهو حاصل للعبد فاما الملك
اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا لذاته
وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء اخر فعدم اهليته لما هو المقصود
لذاته يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو
مقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما

اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد ثبتت
له اى ينعقد التصرف فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه والملك للمولى
لانه لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له خلافة عنه اى عن العبد
لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته وهو اى العبد المأذون
كالوكيل في الملك اى اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى مالا كما يقع
للموكل ابتداء وفي حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة
مسائل المأذون اى المأذون بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين
في حال بقاء الاذن لا في حال ابتدائه فيكون تصرفه كتصرفه يصح فيما
يصح ويبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولى ان المأذون ان
تصرف في مرض المولى وحابا محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح
تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث
فلو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة
ينفذ ويعتبر من جميع المال ففي حال صحته ليس كالوكيل واما عامة
مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد عبدا من كسبه في التجارة
ثم حجر المولى المأذون لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل
الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول
ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات الموكل وهو معصوم الدم كالحر لانها

يصح ح

الماذون صح

الاول صح

اى

اى لان العصمة بناء على الاسلام وداره والعبد فيها ولى الحر في ذلك
فيقتل الحر بالعبد لان مبنى الضمان اى القصاص او الدية
على العصمة والمالية لا تخل بها خلافا للشافعي والرق يوجب
نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج من ان منافعه للمولى الا ما
استثنى من الصلوة والصوم فلا يستحق السهم الكامل اذا جاهد
باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له وينافي الولايات كلها لانه لا ولاية
له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان الرقيق المحجور
لانه تصرف على الناس ابتداء والتصرف على الغير ولاية واما
امان المأذون فليس من باب الولاية لانه من باب الولاية
لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك للغزاة في الغنيمة ثم يتعدى
الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت
والسقوط كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان ر
يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس وليس هذا من الو
ولا ينافي ضمان ليس بمال لانه صلة والرقيق ليس باهل لها
فلا تجب الدية في جناية العبد اذا كانت خطاء لان الدية صلة
في حق الجاني وعوض في حق المجني عليه بل يجب على المولى دفعه
جزاء فان كون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف

لابة

باهلها خ

عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فانه ح لا يجب
عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الاداء فيصير عايدا الى الاصل
فان الارش اصل في الباب اى في باب الجناية خطاء لا لانه انث
بالنص ولا تاثير له في الاصالة بل لان المصير الى الدفع ضرورة ان العبد
ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه صلة وقد ارتفعت الضرورة
باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اى
بافلاس المولى بعد اختيار الفداء ولا يجب الدفع عند ابى حنيفة وعندهما
يجب اختيار المولى الفداء كالحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل
وهو الدفع ومنها الحيض والنفاس انما جعلهما بمنزلة عارض واحد
لاتحادهما صورة ومعنى وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اى لا يسقطان
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة
والصوم على ما مر في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط
وجوبها لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط وجوبه
فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض غير ما سبق من الجنون والا
والنفاس وهو لا ينافى اهلية لكنه لما فيه من العجز شرع العبادات فيه
بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو اى الموت علة للخلافة اى قيام
الغير مقامه كان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر

اذا اتصل



اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض
في قدر ما يصان به حقهما اى حق الغريم والوارث فقط فقوله في
في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح للمريض بمهر المثل اذ لم يتعلق
حقهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج
اليه المريض لا يتعلق به حق الغير وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في
الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض وما لا يحتمله كالاعتاق
الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق
بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على الثلث
يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية من المريض البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك تقصيرات ايام
الحيوة في القليل اى الثلث ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى
على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى
الله تعالى بنفسه حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الاية ونسخ به
قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية للوارث
صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من احد ورثته بمثل القيمة
فانه وصية بصورة العين لا بمعناه هذا عنده خلافا لهما ومعنى بان

يتركا لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتفوت
الجودة عطف على بطلت في حقه اي في حق الوارث كما في الصغار
اي اذا باع الولي مال الصبي من نفسه تفوت الجودة حتى لا يجوز
الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة بماله صورة ومعنى في حقهم
اي في حق الورثة حتى لا يجوز لاحدهم ان يأخذ التركة ويعطي الباقي
القيمة كما ذكرنا واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية
من جهة انه ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق
بعين المال فيما بينهم ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل القيمة
هذا مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية
لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي
الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم فيما بينهم بالمالية والعينية
جميعا ومعنى فقط في حق غيرهم لا ينفذ اعتاق المريض جواب لما وهو
تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق لما تعلق بالتركة من
حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم فبالنسبة اليه تعلق حقهم بماليته
لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد
مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى

غيرهم

وهو



وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ال
ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده
الى الرق بخلاف اعتاق الراهن فانه ينفذ لان حق المرتهن في
ملك اليد فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان
كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين ولكن يرجع على
المولى بعد غناه ويقبل شهادة معتق الراهن قبل السعاية
لانه حر مديون بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا تقبل شهادته
لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا اي
في حق الموت دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب
التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان
متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين هي
المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لانها قد ضعفت
بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف
الموت الا ان ينضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فانه يقوي الذمة
فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي الا اذا بقي عنه
مال او كفيل عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة
فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا تبرئ الذمة عن الحقوق والفعل

يطالب بها في الآخرة اجماعا ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته
كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم
الا ان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع لحاجة فيبقى ما ينقضي به
الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه اي منها تجهيزه ثم يقضي
ديونه ثم ينفذ وصاياه من ثلث الباقي ولهذا يبقى الكتابة بعد موت
المولى لحاجته الى الثواب الحاصل بعد الاعتاق وكذا يبقى الكتابة
بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر وهو الرق
والى حرية اولاده ولقائل ان يقال قد ذكر ان ما يحتاج اليه الميت
يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام
الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد
الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء
المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى تدارك دفعه بقوله وانما
المملوكية فتابعة هنا اي في باب الكتابة والمقصود من بقاء عقد
الكتابة بقاء المالكية بدأ والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا او تثبت
للوارث نظرا له خلافة لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله نظرا له
والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت اي المريض
مرض الموت عن ابطالها فلهذا اذا ثبتت الخلافة نصا بان قال

اوجبت



اوجبت لفلان بكذا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به بان قال
لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء
وتعليق العتق بالموت استخلاف وانما يثبت به الخلافة لان
التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به
فيكون التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات
لانه اي لان الموت كائن بيقين ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع
عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قياسا على بيع العبد المعلق عتقه
بالموت لان عدم جواز بيعه لمجموع الامرين الاستخلاف والتعليق
بامر كائن لا محالة لا لكل واحد منهما على انفراده فلا يجوز بيع المدبر
ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان الاحرا ز
للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب
بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان تقومها انما سقط لانه
اي لان المولى لما استفرشها واستولدت صار التمتع فيها اصلا
والمال تبعا وصارت محرزة للمتعة فسقط تقومها على عكس ما
الاستفراش خ كان قبل اي قبل الافتراش وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج
اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا المرأة تغسل الزوج
في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها

حقا عليها واما ما لا يصلح حاجة فالقصاص لانه عقوبة وجبت لدرك
الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون
اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح
لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا استحسانا ولهذا
اى ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص
غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية وقالا
انه موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف لف
حكم الاصل واشار الى الجواب عن هذا بقوله لكن اذا انقلب القصاص
مالا بالصلح وهو يصلح لحوائج الميت يصرف اليها لان ثبوته حقا للورثة
ابتداء انما هو لضرورة عدم صلاحه لحوائج الميت وقد ارتفعت
الضرورة بانقلابه مالا ويورث ما فضل من حوائجه واما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه
واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل
الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم كافة للناس
لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانته اى اعتقاده في حكم الاجتناب للتدار
كعبادة الصنم باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا واما في حكم الجملة
كتحريم الخمر فان حلها محتمل عقلا فديانته للتعرض له فقط عند ابي حنيفة

لقوله عم



لقوله عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة
هي دافعة له اى للتعرض ولدليل الشرع في حق الدنيا استدراجا ومكرا
وزيادة لاثمه وعذابه كان الخطاب لم يتناوله فيه اى في حكم الدنيا
والاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون
ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ
في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع فصورة
التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوهمهم الاهمال
قال الله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال عم
امهلنا هم فظنوا انما اهملنا هم فتثبت عنده اى عند ابي حنيفة
تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح
المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط الاحصان
القذف فعنده ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه
تفريع على ثبوت الاحصان ويجب عطف على يكون لا على يحد
به اى بنكاح المحارم النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يفسخ نكاح
المحارم مادام الزوجان كافرين بل يرفع احد الزوجين الامر الى القاضي ضـ
وطلب حكم الاسلام الا ان يترافعا فحينئذ يفسخ ثم اقام الدليل على ثبوت
تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله عم لان تقوم

[illegible]

المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض لا من
باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام
المذكورة من ضرورات ذلك وفي ذلك اشارة الى ما قال الشافعي ان
ديانتهم يعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب فلا يثبت ايجاب الضمان
على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد
على قاذفه ولما اتجه ان يقال ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فيجب
ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا تدارك الجواب عنه بقوله ولا
يلزم الربوا لانهم قد فسقوا عنه فليس معتقدهم في الربوا هو الحل والمراد
بمعتقدهم ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد
به شريعتهم ام لا وسواء كان حقا او باطلا فانه دافع للتعرض ولدليل
الشرع كنكاح المحارم فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه
شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا
عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة
اعتقدوا حله فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا يوجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما
زوجته لا يرث بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب هذه الثلثة
اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقيس عليه عدم الارث

وهما



وهما مختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس على
وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر
على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط
للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط
لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في ابقائهما اي ابقاء التقوم
والاحصان اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد يثبتان
باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا
الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك
واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية
ولانهما لما تناكحا دانا ديانة بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ثم اشار
الى جواب القياس على المجوسي بقوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالولد
الاخر وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي
زوجته ضرر بالاخرى فيكون متعدية ههنا هذا عنده واما عندهما فكذلك
ايضا لان ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا
ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان حكما ضروريا
في عهد آدم عم لتحصيل النسل اذ في شريعته لم يحل نكاح الاخت من بطن
واحد ولكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد وفي المشروعية

ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر ولكان النكاح بين التوأمين حراما
لانهما مخلوقان من ماء اندفق دفعة بخلاف الولدين من بطنين فانهما
مخلوقان من مائين اندفقا دفعتين ولما كانت الضرورة في البعدى
لم يحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل
في وقت آدم عم بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل
نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم وافقة لدليل الشرع لا يثبت
لهم حل نكاح المحارم اذ بعد تقرر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان
وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد تقرر دليلنا عنهم يبقى الحكم
على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا له
للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد
القذف يندرئ بالشبهة اي على تقدير تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم
لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف بها وقوله وايضا
عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل منهما دليل على عدم وجوب
الحد على القاذف المذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف على المفهوم
من الدليلين المذكورين وهو عدم وجوب الحد عليه اما على الدليل
الاول فظاهر لانه يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على
الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا يجب

النفقة



271

النفقة به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية والجواب
لابي حنيفة في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على
ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج
حابس للزوجة وحبسها بلا نفقة يكون تعرضا لها بالاهلاك ولما
كان مظنة ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك
بدليل وجوبها مع غنى المرأة تدارك دفعه بقوله وغناها لا يدفع
الحاجة الدائمة بدوام الحبس لان المال يقل ويكثر والحاجة
دائمة واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون
الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تع واحكام الآخرة
لانه يخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول لكنه
لما كان مؤولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما ملتزما
لاحكام الشرع ومعترفا بحقية القرآن ونبوة محمد عم لزمنا مناظرته
والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل
الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة
طارية فيضمن بالاتلاف مال العادل او نفسه لانه لا مانع
من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان الا ان يكون له منعة
فامتناع على من يدومه فيسقط ولاية الالزام فيما يحتمل السقوط

بخلاف الاثم ويجب علينا محاربته لان البغي منكر ونهي المنكر فرض
ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبينه فلا مانع
من جهته الا خلاف في الدين والقتل حق فلا مانع من جهته ايضا
وكذا لا يحرم الباغي ان قتل عادلا لان هذا اذا قال كنت على الحق
وانا الان على الحق على ما اشير اليه في المختصر بقوله لانه حق في زعمه
بناء على تأويله وولاية بيننا منقطعة عنه لوجود المنعة ولما كان الدار
واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا نملك ماله حتى اذا
تكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار ولكن لا نضمن
ماله بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب
شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه وانما لم
يعكس لما فيه من التناقض فان اثبات الملك معناه عدم الضمان
لانه ثم فانه قد يجتمع الملك مع ضمان اليد كما في المغصوب بل لانه
لو ملك لم يجب رده بعينه فتعين القول بعدم الملك مع عدم
الضمان والجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية
عمدا فان فيه مخالفة قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة
قوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان او السنة المشهورة

انما قيد

ذكرها في التوضيح



انما قيد بالمشهورة احترازا عما اذا لابس في مخالفة بالاجتهاد
لا عما فوقها لثبوت الحكم فيها بالطريق الاولى فان قلت الس يلزم
الكفر بمخالفة السنة المتواترة قلت ذلك اذا كانت قطعية الدلالة
والبحث خلو عن اعتبار هذا الشرط دل على ذلك التمثيلان
المذكوران كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب
فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو حديث مشهور والقصاص
في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف
الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ عند الشافعي
وفيه مخالفة قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا
ايضا من المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه اي في واحد من
هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع واما جهل يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي الذي لا يكون مخالفا لواحد من الثلثة المذكورة
او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر
زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى وقضى الظهر
عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله

ذكرها في التلويح

بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يعذر جهله فلا يجب
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة
ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر
لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت المغرب ان
عصره جايز اما لو علم وقت المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب
كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان
الظهر جايز بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة
بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضا وصلى فرضا اخر ثم تذكر
انه على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا
لزفر وحسن بن زياد ولم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع و
المسئلة المجتهد بها هي الاولى لا الثانية وانما ذكرها تتميما وتكميلا
للاولى لا مثالا لها واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان
القصاص لكل واحد منهما على الكمال فلا قصاص عليه وانما عليه
الدية لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص
فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وما قيل
الظاهر مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا ليس بشيء لان صحة
الاجتهاد ليست بشرط في الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحتجم

اذا ظن



اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان هذه الكفارة مما
تندري بالشبهة وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم
فحصل له الظن بذلك وبلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم
والمحجوم ولم يعرف تاويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى
بجارية امراته او والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه
فيصير شبهة في درء الحد وهي شبهة الفعل لان النسب والعدة
اي لا يثبت واحد منهما بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطي
بشبهة وكذا حربي اسلم ودخل في دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة
لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اي زنى حربي فانه يحد لان
جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه حرام في جميع الاديان او شرب
الخمر ذمي اسلم فانه يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام
والذمي ساكن فيها فلا يعذر الجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لدرء الحد
والرابع النوع الرابع من الجهل بقوله واما جهل يصلح عذرا
كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر بالشرايع فجهله بالاحكام من
الصلوة والصوم ونحو ذلك عذر له في الترك حتى لا يجب عليه القضاء
بعد الاقامة في دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او
تقديرا بالشهرة في محله وكذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا

اذا

كما في قصة اهل قباء فانهم لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة
استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عم وكانوا يقولون كيف
صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تع وما
كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم
الخمر قيل لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله
كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر
وكيف بالغايبين عنا في البلدان لا يشعرون وهم يطعمونها فنزل
قوله تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا
اذا ما اتقوا وامنوا فاما اذا انتشر في دارنا فقد تم التبليغ فمن
جهل بعدها يكون لتقصير فلا يكون جهله عذرا لكن لم يطلب الماء
في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم وفيه نظر لان
عدم صحة التيمم في هذه الصورة لان العمران معدن الماء فكان الطلب
واجبا لا لوجود الماء ليس بشرط في جواز المسئلة وبالجملة ما ذكر
ليس من ان الجهل ليس بعذر وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون
يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح من الموكل فان اشترى الوكيل
قبل العلم بالوكالة ينفذ على الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم
بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون

بالحجر



بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر تصح تصرفهما وكذا
جهل المولى بجناية العبد حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية
لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع
الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت الجنبها لكن قبل علمه
ببيعها لا يكون مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق
عذر حتى لا يبطل خيارها اذا سكتت عن فسخ النكاح او بالجهل
اى جهلها بان لها خيار العتق فانه لا يبطل خيارها ايضا
وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد
من الكفو بمهر المثل او زوجها احدهما من غير كفو او بغبن فاحش
عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح ولا يكون سكوتها
رضا لا جهلها بالخيار فانها اذا علمت بالنكاح وجهلت بان
لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالا
الشرعية في دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها
لاشتهار العلم في دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور
في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور
في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام وفراغها للطلب وهو واجب
عليها فيما الجهل لا تعذر وفي حق الامة يختفي لان خدمة المولى تشغلها

عن التعلم فيعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج و
الامة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان
وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام و
هذا الفرق اولى اذ يرد على الاول ان البكر قبل البلوغ لم تكلف
بالشرايع لا بسماع المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى
يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي في فسخ
المعتقة تزيد على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر
وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر
المضطر الى شرب المسكر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما
يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة
التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق صرح بهما رد الما روي عن
ابي حنيفة انه يصح الطلاق والعتاق منه واما بطريق محظور كالسكر
من شراب محرم قليله وكثيره او من شراب مثلث لانه انما يحل
عند ابي حنيفة بشرط ان لا يسكر فاذا اسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد
به وهو اي القسم الثاني من السكر لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو قيد لما
يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا

[illegible]

الصلوة

275

الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون
السكر منافيا لتعلق الخطاب وانما يكون منافيا لو كان قوله تعالى
وانتم سكارى قيدا للخطاب وليس كذلك فهو لا يبطل الاهلية
اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ فيلزمه كل الاحكام
وان كان لا يقدر على الاداء او لا يصح فيه الاداء ويصح عباراته في
عامة التصرفات وانما ينعدم به القصد ولا يفوت الا قدرة فهم
الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف
متوجها عليه حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو
القصد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد اليه تبدله كما اذا اراد ان
يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد
واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل
هو الاعتقاد كالمكره فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده فاذا اقر
بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر
دليل الرجوع لان السكران لا يستقر على امر واذا اقر بما لا يحتمله
كالقصاص والقذف وغيرهما من حقوق العباد او يكون بسبب
الحد بان زنى او قذف في حالة السكر يلزمه الحد لكن انما يحد اذا صحا
ليحصل الانزجار وحده اي حد السكر اي الحالة المميزة بين الصاحي والسكر

والصحو اختلاط الظلام وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من
السماء لوجوب الحد فقط واما في وجوب الحد من الاحكام
فالمعتبر عنده ايضا الاختلاط فقط ومنها الهزل وهو ان يذكر
اللفظ قصدا لا بد من هذا التقييد احترازا عن صورة الخطاء ولا يراد
به معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما
وشرطه ان يشترط باللسان اي شرط الهزل ايضا يجري المواضعة
قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يعتبر دلالة
ولا يشترط كونه اي كون الشرط في نفس العقد بل يكفي ان يكون
المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية
اصلا ولا اختيار المباشرة وهو القصد الى الشيء وارادته ولا
الرضا بها وهو الايثار والاستحسان بل ينافي اختيار الحكم والرضا
به فيوجب النظر في التصرفات الشرعية كيف تنقسم فيهما اي في
الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات او من الاخبارات
او من الاعتقادات لان التصرفات ان كان احداث حكم شرعي
فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبار والا
فاعتقاد اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فالاول كالبيع
والاجارة فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد اي





يجري المواضعة قبل العقد بان نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد
البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا
عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه
وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط
لهما اي للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا
دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا
بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار
المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم وكان ان كان
الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض
وان اجازا في الثلثة اي في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة اي ينقلب
جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه
كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط
في الثلثة اي لا يتقيد الاجازة بها فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار
المؤبد وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما
وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في
البناء والاعراض يصح العقد عنده عملا بالعقد فان الاصل في
العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض وهو اوفى

بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به اي لا بالعقد لا اي لا يصح العقد
عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن وما
ذكر ان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة
سابقة والى هذا اشار بقوله والمواضعة اسبق والسبق
من اسباب الترجيح قلنا الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السا بقة
لان احد المتعاقدين يدعى عدم المضي على المواضعة فالعقد باعتبار
ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة
السابقة فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالبناء
ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصور نين
واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما لو
يعلان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما عن المواضعة وابو حنيفة
يعمل بظاهر العقد اي في صورة الاعراض وغيرها والفرق له بين
البناء هنا اي في صورة المواضعة على قدر الثمن والبناء ثمه اي في
صورة المواضعة على نفس العقد هو ان العمل بالمواضعة هنا يجعل
قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد لتوقف
انعقاده على شرط ليس من مقتضياته وفيه نفع لاحد العاقدين
وقد جد في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن





لانه وسيلة لا مقصودة فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار
الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد
ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية واما ان يتواضعا على ان
الثمن جنس آخر بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان
يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا فالبيع صحيح و
اللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم
يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فعلى اصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقار ره
الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين
المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار
اليه بقوله والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل
بها اي بالمواضعة مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا لان البيع لا يصح
بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف
درهم وهو غير مذكور في العقد المذكور فيه مائة دينار وهو غير
البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبار رها
بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم ذكر جوابهما عن
قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هنا الخ بقوله والهزل باطل

الا النمن ثم شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف
لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى
حمارا على ان يحمله حملا خفيفا مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب
ولابي حنيفة في رد الجواب المذكور ان الشرط في مسئلتنا وقع
لاحد المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا
للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا
بالربوا والثالث وهو ما لا يحتمل النقض ومعنى عدم احتماله النقض
عدم جريان الفسخ بعد التمام والاقالة فيه فمنه ما لا مال فيه وهو
الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله
صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين فانه تبين الحكم المذكور في هذه الثلثة عبارة
وفي الباقي دلالة ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه
الاسباب لا يحتمل التراخي والرد فلا يحتمل خيار الشرط والمراد
بالاسباب هنا العلل ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان
كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان في قدر البدل اي
المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على
الاعراض عن المواضعة فالمهر الفان وهما المسمى في العقد فان

انتفا



اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة فالف اما عندهما
فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع
بالعكس واشار الى ذلك بقوله والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع
ان البيع يفسد بالشرط والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا
فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان الشرط لا يفسده وان
اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة
المهر الف لان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه لا يصح
الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم المهر لان الثمن مقصود
بالايجاب فيترجح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف عنه الفان
قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس البدل فان اتفقا على
الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء فمهر المثل لازم
اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد مهر المثل لان
الاصل على روايته بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور
في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنسه لكن
في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو

الالف داخل في المسمى هو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس فانه
غير ممكن فيه فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف
المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم بناء على اصلهما
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه ومنه ما يكون المال فيه
مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع والعتق على مال والصلح عن
دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض اي في
ق الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في الاتفاق
في الاعراض والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب
اي العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط
في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل
لان قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كساير الشروط وعند
ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة يعني ان
ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم
ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم ففي مسئلة الهزل
في الخلع على كلا التقديرين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبيهما المذهبين خ
وكذا يقع الطلاق ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما على ان المال





يلزم تبعا لان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب
عنهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط
القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا
لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف
الطلاق على اختيارها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا
يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع واما تسليم الشفعة بطريق
الهزل فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل
عن طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده
التسليم بط لانه اي لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال
سلمت الشفعة على اني بالخيار في ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب
الشفعة باقيا وكذا يبطل الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل
كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء
كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح فانه يحتمل الفسخ قبل التمام
وان لم يحتمله بعد التمام او لا يحتمله كالطلاق والعتاق لانه اي لان
الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافي ذلك الا يرى ان الاقرار
ب بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا لان الهزل دليل الكذب
كالاكراه واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين

تفصيل هذا يطلب من الايضاح شرح الاصلاح

فيكون الهازل بالردة مرتدا بعين الهزل لقوله تع انما كنا نخوض و
نلعب قل اباالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم لا بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه
غير معتقد معناها واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكم
الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه
وهو خفة تعتري الانسان للفرح او الغضب فتبعثه على العمل
بخلاف موجب العقل وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب
الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال
من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان
النجاوز عن الحد حرام والفرق بين السفه والعته ان المعتوه
٢٧٠ يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا ينافي
وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله
في اول البلوغ لقوله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء
بايناس رشد منكر اي منبر للتقليل لان التنوين يفيد في قوله تع
فان انستم منهم رشدا اي عرفتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا
للمال لا ينفك سن الحرية عن مثله الا نادرا وهي خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف

سنة

280

سنة فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين
سنة فيسقط ح المنع هذا عند ابي حنيفة فانه اقام السبب الظاهر
للرشد وهو ان يبلغ هذا المبلغ مقامه فيدفع اليه المال بعد مضي مدة
المدة سواء حصل منه ايناس ام لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم
يونس منه الرشد تمسكا بظاهر الاية واختلفوا في السفيه الذي صار
منع م سفيها بعد البلوغ فعندهما يحجر الحجر نفاذ التصرفات القولية لان
النظر واجب حقا لدينه وسلامه وان لم يستحق النظر من
جهة انه فاسق وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو
عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا وغاية فعل
السفيه ارتكاب الكبيرة وقياسا عطف على قوله حقا له على منع
المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه باتلافه هاوا يضا صحة العبارة
لاجل النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت العبارة ضررا
عليه يجب ردها وكان نفعه في الحجر وايضا النظر واجب حقا
للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون
فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف
دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان احسانا في
الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلسا قد اعتق

ه ولا يتزول بالاتلاف فلا يدين
منع نفاذ التصرفات القولية والا
يبطل لعبارة ملكه صح

جارية بألف دينار وقيل هذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف
في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف ويرد عليه انه شيء استحسنه
مشايخ بلخ غير منقول عن ائمتنا ثم ان الظ من قوله حفظا للمسلمين
انه من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة وعند ابي حنيفة لا حجر للسفيه
لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب صادرا عن علم ومعرفة
ب لم يكن سببا للنظر كمن قصر في حقوق الله تع لا يستحق وضع الخطاب
عنه نظرا له وما ذكر من النظر حقا له فذلك النظر جائز لديه لا واجب
كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب
ولما كان مظنة ان يقال في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لا ضرر
فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فيه حياة تدارك دفعه
النظر بقوله وانما الحسن اي الحجر السفيه بطريق اذا لم يتضمن ضررا فوقه
وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه بالبهايم والعبارة والاهلية
نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زائدة فيبطل قياس الحجر على منع
المال لانه قياس القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر لهم
عندهما وهذا يختلف بحسب الاحكام يلحق السفيه في كل حكم الى من
كان في الحاقه اليه نظر له من الصبي والمريض والمكره ففي الاستيلاد
يجعل كالمريض فانه ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه

رد لما في التوضيح

وكان

وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير النظر في الحاقه بالصحيح
في حكم الاستيلاد فانه محتاج اليه لابقاء نسله وصيانة مائه
فيلحق بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد
جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته و
لا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق الغرماء ولو
اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان الشراء
فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره
فيثبت له الملك بالقبض واذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن
او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو
هذا في الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء
وكانت سعاية الغلام في قيمته للبايع وهذا الحجر المختلف فيه
الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له عندهما انواع
اما بسبب السفه في ذاته فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا قضاء
الى حجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف واما بسبب
الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجئة هي المواضعة المذكورة في
مفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء
فيتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء

بالقضاء

فيتوقف على طلبهم وانما يتم وان لم يكن سبها متصل بقوله فيحجر وهذا
انما يكون في المال يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكسبه بعده
فينفذ تصرفه فيه مع كل واحد واما بان يمنع عن بيع ماله القضاء
الديون فيبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا فهذا
ضرب حجر لانه في امر خاص ومنها السفر وهو خروج مديد الى خروج
من عمران الوطن على قصد سير يمتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها
بسير الابل ومشي الاقدام والآفاق لخروج ليس مما يتنزه وهو لا
ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف
بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه لا يفضي
الصوم واختلفوا في الصلوة اي في التخفيف الحاصل بالسفر
في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة ترفيه حتى يكون الاكمال
مشروعا وعندنا عزيمة حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء وثمرة
الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا لا تكون الا الاربع فرضا بل
المفروض ركعتان لا غير والشطر الثاني تطوع عندنا حتى انه اذا
قعد على رأس الركعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم يقعد
لا يجوز لانها القعدة الاخيرة وهي في حقه فرض فقد ترك فرضا
بخلاف المقيم وعنده يجوز لان الاكمال عزيمة وقد اختار العزيمة فيكون

فرضا



فرضا وكذا اذا ترك القراءة في الركعتين الاوليين او في واحدة
منهما تفسد صلوته عندنا خلافا له لقول عائشة رض فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين واقرت في السفر وزيدت في الحضر
وفي النخبة واصله ما روي عن عمر رض انه قال صلوة المسافر
ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم عم ولتسمية الصدقة
فانه عم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة
والرخصة من ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر
كخصال الكفارة في صوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا
فائدة في التخيير واما صدقة حد النافلة وهو ما يثاب فاعله و
لا يذم تاركه او ما هو في معناه فلا يصلح متمسكا فيما على الركعتين
الا قطعيا لانه للخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان
فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركهما اذ لا ينقطع
به عرق الشبهة فان عدم الذم عند عدم الاتمام وعدم النية
به يكفي في نفيها بل لانه اي لان الصدق المذكور لا ينافي فرضيتهما
عزيمة كما في المزيد على قدر ثلث ايات في الصلوة فان الحد المذكور
صادق عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما يثبت هذا الحكم

اى القصر بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل به بل اتصل بحال القضاء
فلا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اى حكم للمسافر
والفتى في حقه اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر
بخلاف المريض فانه يجوز له الافطار وذلك لان الضرر في المريض
مما لا مدفع له وربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر و
بعد الشروع يعلم لحوق الضرر من حيث انه لا مدفع له بخلاف
المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعى الى الافطار بان لا
يسافر لكن اذا افطر المسافر يصير السفر شبهة في الكفارة اذا
قارن الافطار لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر الصائم
لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر الصائم المقيم بعد ما سافر
لا كفارة عليه واذا افطر ثم سافر لا يسقط الكفارة بخلاف ما اذا
مرض في ذلك اليوم لان المرض امر سماوى يتبين به ان الصوم
لم يجب عليه والسفر اختيارى واحكام السفر يثبت بالخروج
ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة وهى
ما روى عن رسول الله عم واصحابه رض انهم ترخصوا برخص المسافر
بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضى مدة

السفر



السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بالسنة
المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اى ثلثة ايام يصح
وان كان المسافر في غير موضع الاقامة واذا نواها بعد
الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاولى اى نية الاقامة قبل
ثلثة ايام منع للسفر وهذه اى نية الاقامة بعد الثلثة رفع له
والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية توجب الرخصة و
قد مر في فصل النهى وقد استدل المخالف على عدم سفر المعصية
من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال
بالمعصية ويجعل السفر في حقها معدوما كالسكر يجعل معدوما
وكما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية و
ثانيهما قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة
اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج
عن الامام ولا عاد اى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى
في غير هذه الحالة على اصل الحرمة واشار المص الى الجواب
عن الاول بقوله والمعصية منفصلة عنه اى عن السفر لوجود كل
منهما بدون الاخر فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان
كانت في المصر فتلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا

كون م

ثم يستقبله غيره وهم القوم الذين منهم احال المبيت فينقطع عليهم فان سفره
مندوب وصار معصية فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من
كل وجه والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة
في الارض المغصوبة بخلاف السكر لانه عصيان بعينه لانه حدث
عن شرب هو حرام فلا يثبت به الرخص المنوطة بزوال العقل ولما
الجواب عن الثاني بقوله وقوله تع غير باغ ولا عاد ولا بد من تقدير
فعل يتعلق الاية له اي فاكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها
ولا لاكل الميتة تلذذا او اقتضاء للشهوة بل اكلها دافعا للضرورة
ولا متجاوز حد سد الرمق والمستدل المخالف جعل قوله تع غير باغ
حالا من ضمير اضطر ومنها الخطاء المقابل للعمد هو ان يفعل فعلا
من غير قصد تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي
ولم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وانما قال المقابل للعمد لانه
قد يستعمل في مقابلة الصواب فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار
وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تع اذا حصل عن اجتهاد اراد الاجتهاد
اللغوي لا الاصطلاحي ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل
ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء الكامل فلا يجب على المعذور وليس
بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال والمال

المكره

معصوم



معصوم لا جزاء فعل ولهذا لو اتلف رجلان عينا لاخر يجب عليهما
ضمان واحد ولو كان جزاء للفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان
كامل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم يقابل مالا ووجب
بالفعل كالدية وانما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون
الخطاء مخففا فيه لانه ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك
عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة
والمراد به الكفارة اذ هو اي الدائر بينهما جزاء قاصر ويقع عندنا
لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل
بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج واذا صدرت
الافعال عن سهو او غفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان
بها لقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولان السهو والغفلة
مركوزان في الانسان فيكونان عذرا فاقيم البلوغ مقامه اي مقام
العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول لان السهو
والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة
التجارب بعد البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا لا مقام
اليقظة حتى ابطلنا عبارة النائم والرضا فيما يبتني عليهما اي على
اليقظة والرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في دركهما اي درك اليقظة

طلاقه

والرضا لان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام
ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة
وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام
البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ
مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا واذا اجرى البيع على لسانه اي لسان
الخاطي خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد البيع لوجود
الاختيار ويفسد لفوات الرضا ثم شرع في القسم الثاني من
العوارض المكتسبة فقال واما الذي من غيره فالاكراه وهو
اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا
ومفسد للاختيار لان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه
واما غير ملجئ بان يحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا
غير مفسد للاختيار والاكراه سواء كان ملجئا او لا لا ينافي الاهلية
ولا الخطاب لان المكره عليه محرم تنجلي حرمته ويصير فرضا كما اذا
اكره على شرب الخمر بالقتل او محرم تنجلي حرمته ولا يصير فرضا
بل يرخص فيه كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او محرم
لا تنجلي حرمته ولكن يرخص فيه كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على

لسانه



لسانه او محرم لا تنجلي حرمته ولا يرخص فيه كما اذا اكره على قتل مسلم
بغير حق حتى يوجر بتركه ويأثم اخرى تفريع على ان الاكراه لا ينافي الاهلية
والخطاب ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل
الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا بان
يحل له الاقدام على الفعل ينقطع الحكم عن فعل الفاعل اي المكره
لعدم اختياره والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضا
الفاعل ثم ان امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل نسبة الفعل الى الحامل
على الاكراه اي المكره ينسب الفعل اليه والا يبطل فيبطل الاقوال
كلها لان نسبة القول الى غير المتكلم بط لان الانسان لا يتكلم بلسان
غيره ويضمن الحامل الاموال التي اكره الغير على اتلافها لان نسبة
الاتلاف الى الحامل ممكن لان الانسان يفعل بالة مباينة فيجعل
الفاعل الة للحامل وان لم يكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على
الفعل كالاكراه على الزنا او القتل لا ينقطع الحكم عن فعل الفاعل
فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين ولما اتجه ان يقال لما لم ينقطع
نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب
ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن يجب القصاص عليهما عند
الشافعي تدارك الجواب بقوله واما يقتص الحامل بالتسبيب

وان كان الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا ينقطع ايضا اى الحكم
عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء
الديون مكرهين وطلاق المولى بعد المدة اى مدة الايلاء بالاكراه
لانه يستحق التفريق بعد مضى المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا
اذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضيها فالاكراه بط
فلا يقع الطلاق ولا يصح اسلام الذمى به لان اكراهه على الاسلام
ليس بحق فيبطل لما ذكر انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل
والحبس عنده سواء واصلنا المقرر عند ابى حنيفة واصحابه ان
الاكراه الملجى لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار الفاسد
من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل
كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا
بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب
الفعل الى الحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
يبقى الفعل منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون
الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت
الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق
ينفذ كلها اى لان الاقوال التى لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو نافى

كلها م

الاختيار



الاختيار اى اختيار الحكم والرضا به وان كان اختيار المباشرة
والرضا بها ثابتين فيه كما ان الاوليين منفيان عنه وينفذ مع
خيار الشرط وهو نافى الاختيار اى اختيار الحكم اصلا وان
وجد فى جانب السبب وفى الاكراه اخل فهو بالقبول اولى
والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان ينفذ الاقوال التى
لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى فاذا وقع الطلاق
والعتاق فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما فى
الاكراه مع فساد الاختيار اولى واعترض على هذا بان اختيار
السبب والرضا به حاصل فى الهزل بدون الفساد واما فى الاكراه
فلا رضاء بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد
فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه واجيب
بان فى كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان
اللذين فى الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب
وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر فى عامة الاحكام ونفاذ
التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون والفاسد من الاختيار
بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل
تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الطلاق بان

فلم ينتف الاختيار فى السبب ولا فى الحكم
لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف
المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط
كمال النفاذ فى الاكراه صح صح صح

ر

اكره امراته بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على
الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق بلا مال
لانه اى لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم المال خ
يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما
في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان التزامها وانما
اشترط اتصال الاكراه بقبول المال لانه لو اكره على تطليق امراته
على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت
المال طائعة بازاء ما سلمت لها من البينونة بخلاف الهزل فانه
اذا اتصل الهزل بقبول المال يصح التطليق لكن يتوقف الطلاق
ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال اما عند ابي حنيفة فلان
الرضا بالسبب ثابت في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال
فيتوقف الطلاق عليه اى على المال في الخلع بطريق الهزل كما في
خيار الشرط في جانبها اى اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف
الطلاق على قبولها المال واما في جانب الزوج فلا يصح في الخلع لان
الخلع يمين في حقه ومعاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في
بدل الخلع فيجب بدل الخلع ويقع الطلاق من غير توقف على الرضا
لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر

فى الخلع



في الخلع بالمنع كشرط الخيار وان كانت الاقوال مما ينفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع والاجارة يفسد والتلجئة وغيره ههنا سواء لعدم
الرضا وكذا الاقارير كلها من الماليات وغيرها لقيام الدليل
على عدم المخبر به وهو الاكراه وعدم الرضا والافعال منها ما لا
يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا
فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فان لزم
من جعله آلة له تبديل محل الجناية يقتصر عليه اى على الفاعل ايضا
المحل خ ولا يتعلق بالحامل لان في تبديل المحل مخالفة الحامل لانه انما حمله
ن بالاكراه على الجناية في ذلك المحل وفيها اى في مخالفة الحامل بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه
على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل
غيره كان طائعا لا مكرها وادى لذلك بمثالين لان تبديل محل
الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
كالاكراه المحرم على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لانه اى
لان الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اى احرام الفاعل ولو
جعل الفاعل آلة له يصير المحل احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم
يكن اتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثاني

وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله
ولما اكره بغيره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه ولو جعل آلة
يصير تسليم المغصوب لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك
الغير على سبيل الاستيلاء ويتبدل ذات الفعل ايضا لانه يصير البيع
والتسليم غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل
آلة له لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله وتفصيله ان
الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة
فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة
فيضمن الحامل فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل
لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل
اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف
المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل
من البين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل
فموجب الجناية نحو ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه
اي على الحامل فقط فان كان عامدا فالقصاص هو فقط عند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف لا قصاص على واحد منهما بل الواجب الدية
على الحامل من ماله في ثلث سنين لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه

اكره



اكره بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية اذ الجناية
ح يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه
واذا لم يمكن جعله آلة فيأثم كل منهما اما الحامل فلقصده قتل
نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة للمخلوق في معصية وايثاره
نفسه على من هو مثله **المحرمات** انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها
الرخصة كالقتل والجرح والزنا اي زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني
حقيقة واما المرأة فممكنة منه فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة
على ما يأتي لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما اي القاتل
والمقتول في ذلك سواء فلا يحل للفاعل قتل غيره بتخليص نفسه
وكذا جرح الغير اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه
حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له لان حرمة نفسه فوق حرمة
يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد
الغير لا يحل له ذلك والزنا قتل معنى لان من لا نسب له بمنزلة
الميت ولانه لا يجب النفقة بولد الزنا على الزاني لعدم النسب
ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد فان اكره على
الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه
الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات التي تحتمل السقوط حتى ان امتنع

الا ثم لان الاستثناء من الحرمة حل وقد استثني عن تحريم الميتة
ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة
الاصلية ضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه لا بغير الملجئ فانه لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة
لكنه تورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد
وحرمة لا تسقط اى لا تحل متعلقها اصلا لكن يحتمل الرخصة في
فعله مع بقاء حرمته وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا يحتمل
السقوط كاجراء كلمة الكفر لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر
فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته فان حرمة
كلمة الكفر لا يحتمل السقوط ابدا اعلم ان التكلم بكلمة الكفر حرام
ابدا الا ان الشرع رخص فيه حالة الاكراه بشرط اطمينان
القلب بالايمان لقوله عم فان عادوا فعد وقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما في حقوقه التي يحتمل
السقوط في الجملة بالجملة بالاعذار كالعبادات من الصلوة
والصوم والحج فان الاكراه على تركها اكراه على حرام حرمته
لا تسقط به ممن هو اهل للوجوب فيرخص بالملجئ وان
صبر حتى قتل صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المراة

تركه نحو

من هذا



من هذا القسم اى اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ رخص
لها فان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام لا يسقط ابدا
ولكن يحتمل الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب اذ لا
نسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زناه
فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص بالاكراه
بالملجئ لا يحد المراة بالزنا بالاكراه بغير الملجئ للشبهة اى
لشبهة الرخصة في زناها بغير الملجئ ويحد هو اى الرجل
في زناه بغير الملجئ ويحد هو اى الرجل في زناه بغير الملجئ لانه
لا يرخص فيه بالملجئ فيحد لعدم الشبهة واما في حقوق
العباد كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمته اى في حقوق
العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق
العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة وحكمه اى حكم اخويه
في انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا لانه بذل
نفسه لدفع الظلم لكن حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط
بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة وانما رخص فيها لان حرمة
النفس فوق حرمة المال والمراد باخويه ما يحتمل السقوط
وما لا يحتمله لكنهما لم يسقطا وهما حق الله تعالى ويجب

الضمان بوجود العصمة اى يجب على من اكره بغيره على اتلاف
مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم
حقا لصاحبه فلا يسقط بحال

الحمد للخالق الجبار • والفاعل
المختار • والصلوة على سيد
الاخيار • محمد قاطع الكفار •
وعلى اله الاطهار •
وصحابته الاخيار •



